

رُوحُ الْمَعَانِي فِي

تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتى بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد: محمود الألوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين



الجزء الرابع عشر

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية
والز

لحمياء التراث العربي

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(سورة الحجر ١٥)

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم أنها نزلت بمكة وروى ذلك عن قتادة . ومجاهد ، وفي مجمع البيان عن الحسن أنها مكية إلا قوله تعالى : (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) وقوله سبحانه : (كما أنزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين) ، وذكر الجلال السيوطي في الاتقان عن بعضهم استثناء الآية الأولى فقط ثم قال قلت : وينبغي استثناء قوله تعالى : « ولقد علمنا المستقدمين » الآية لما أخرجه الترمذي . وغيره في سبب نزولها وإنها في صفوف الصلاة وعلى هذا فقول أبي حيان ومثله في تفسير الخازن أنها مكية بلا خلاف الظاهر في عدم الاستثناء ظاهر في قلة التبع ، وهي تسع وتسعون آية ، قال الداني : وكذا الطبرسي بالاجماع وتحتوي على ما قيل على خمس آيات نسختها آية السيف .
 ووجه مناسبتها لما قبلها أنها مفتحة بنحو ما افتتح به السورة السابقة ومشتملة أيضاً على شرح أحوال الكفرة يوم القيامة وودادتهم لو كانوا مسلمين ، وقد اشتملت الأولى على نحو ذلك ، وأيضاً ذكر في الأولى طرف من أحوال المجرمين في الآخرة ، وذكر هنا طرف مما نال بعضاً منهم في الدنيا ، وأيضاً قد ذكر سبحانه في كل مما يتعلق بأمر السموات والأرض ما ذكر ، وأيضاً فعل سبحانه نحو ذلك فيما يتعلق بإبراهيم عليه السلام ، وأيضاً في كل من تسلية نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ما فيه إلى غير ذلك مما لا يحصى .

(بسم الله الرحمن الرحيم) قد تقدم الكلام فيه (تِلْكَ) اختار غير واحد أنه إشارة إلى السورة أى تلك السورة العظيمة الشأن (ءَايَاتُ الْكِتَابِ) الكامل الحقيق باختصاص اسم الكتاب به على الإطلاق كما يشعر به التعريف أى بعض منه مترجم مستقل باسم خاص فالمراد به جميع القرآن أو جميع المنزل إذ ذاك (وَفُرْءَانِ) عظيم الشأن كما يشعر به التنكير (مِينَ ١) مظهر في تضاعيفه من الحكم والأحكام أو لسبيل الرشد والنهى أو فارق بين الحق والباطل والحلال والحرام أو ظاهر معانيه أو أمر بإيجازه ، فالملين اما من المتعدى أو اللازم ، وفي جمع وصفي الكتابية والقرآنية من تفخيم شأن القرآن ما فيه حيث أشير بالاول إلى اشتماله على صفات كمال جنس الكتب الالهية فكأنه ظهاً ، وبالثاني إلى كونه بمتاراً عن غيره نسيج وحده بديعاً في بابه خارجاً عن دائرة البيان قرآننا غير ذى عوج ونحو هذا فالتحفة سورة النمل خلا أنه آخر وهنا الوصف بالقرآنية عن الوصف بالكتابية لما أن الإشارة إلى امتيازها عن سائر الكتب بعد التلوية على أنطوائه على ثلاث غيره منها أدخل في المدح لتلايتهم من أول الأمر أن امتيازها عن غيره لاستقلاله بأوصاف

خاصة به من غير اشتماله على نعوت كمال سائر الكتب الكريمة وعكس هناك نظرا إلى حال تقدم القرآنية على حال الكتابية قاله بعض المحققين .

وجوز أن يراد بالكتاب اللوح المحفوظ؛ وذكر أن تقديمه هنا باعتبار الوجود وتأخيرها هناك باعتبار تعلق علمنا لأننا إنما نعلم ثبوت ذلك من القرآن . وتعقب بأن إضافة الآيات إليه تعكر على ذلك إذ لا عهد باشتماله على الآيات . والزحشرى جعل هنا الإشارة إلى ما تضمنته السورة والكتاب وما عطف عليه عبارة عن السورة . وذكر هناك أن الكتاب اما اللوح وإما السورة . وإما القرآن فآثرهنا أحد الإلاوجه هناك * قال في الكشف : لأن الكتاب المطلق على غير اللوح أظهر، والحمل على السورة أوجه مبالغة كإدلاله عليه أسلوب قوله تعالى : (والذي أنزل إليك من ربك الحق) وليطابق المشار إليه فانه إشارة إلى آيات السورة ثم قال : وإثار الحمل على اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في الصدق لأن الظاهر من إضافة الآيات ذلك * ولما كان في التعريف نوع من الفخامة وفي التنكير نوع آخر وكان الغرض الجمع عرف الكتاب ونكر القرآن ههنا وعكس في النمل وقدم المعرف في الموضوعين لزيادة التنويه ولما عقبه سبحانه بالحديث عن الخصوص هنالك قدم كونه قرآنا لأنه أدل على خصوص المنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الإعجاز ، وتعقب تفسير ذلك بالسورة دون جميع القرآن أو المنزل اذذاك بأنه غير متسارع إلى الفهم والمتسارع إليه عند الإطلاق ما ذكر وعليه يترتب فائدة بوصف الآيات بنعت ما أضيفت إليه من نعوت الكمال لا على جعله عبارة عن السورة إذ هي في الاتصاف بذلك ليست بتلك المرتبة من الشهرة حتى يستغنى عن التصريح بالوصف على أنها عبارة عن جميع آياتها فلا بد من جعل تلك إشارة إلى كل واحدة منها، وفيه من التكلف ما لا يخفى . ثم إن الزحشرى بعد أن فسر المتعاطفين بالسورة أشار إلى وجه التغاير بينهما بقوله كأنه قيل : الكتاب الجامع للكمال والغرابة في البيان ورمز إلى أنه لما جعل مستقلا في الكمال والغرابة قصد قسدهما فمطاف أحدهما على الآخر فالغرض من ذكر الذات في الموضوعين الوصفان، وهذه فائدة إثار هذا الأسلوب ، ومن هذا عده من عده من التجريد قاله في الكشف .

وقال الطيبي بعد أن نقل عن البغوي توجيه التغاير بين المتعاطفين بأن الكتاب ما يكتب والقرآن ما يجمع بعضه إلى بعض : فان قلت : رجع المآل إلى أن (الكتاب - وقرآن) وصفان لموصوف واحد أقيا مقامه فما ذلك الموصوف وكيف تقديره ؟ فان قدرته معرفة رفعه (وقرآن مبين) وان ذهبت إلى أنه نكرة أباه لفظ (الكتاب) قلت : أقدره معرفة (وقرآن مبين) في تأويل المعرفة لأن معناه البالغ في الغرابة إلى حد الإعجاز فهو اذا محدود بل محصور إلى آخر ما قال ، وهو كلام خال عن التحقيق فلا يخفى على أربابه ، وقيل : المراد بالكتاب التوراة والإنجيل وبالقرآن الكتاب المنزل على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ذلك ابن جرير عن مجاهد . وقادة ، وأمر العطف على هذا ظاهر جدا إلا أن ذلك نفسه غير ظاهر ، وفي المراد بالإشارة عليه خفاء أيضا . وفي البحر أن الإشارة على هذا القول إلى آيات الكتاب وهو كاترى ثم انه سبحانه لما بين شأن الآيات لتوجيه المخاطبين إلى حسن تلقى ما فيها من الأحكام والقصاص والمواعظ شرع جل شأنه في بيان المتضمن فقال عز قائلا : (رَبِّمَا يُوْذُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا) بما يجب الايمان به (لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ) مؤمنين بذلك ، وقيل : المراد

كفرهم بالكتاب والقرآن وبكونه من عند الله تعالى وودادتهم الانقياد لحكمه والاذعان لامره، وفيه إيدان بأن كفرهم إنما كان بالجحود، وفيه نظر، وهذه الودادة يوم القيامة عند رؤيتهم خروج العصاة من النار هـ
أخرج ابن المبارك . وابن أبي شيبة . والبيهقي . وغيرهم عن ابن عباس . وأنس رضي الله تعالى عنهم أنهم لما تذاكروا هذه الآية فقالوا: هذا حيث يجمع الله تعالى بين أهل الخطايا من المسلمين والمشركين في النار فيقول المشركون: ما أغنى عنكم ما كنتم تعبدون فيغضب الله تعالى لهم فيخرجهم بفضل رحمته *

وأخرج الطبراني . وابن مردويه . بسند صحيح عن جابر بن عبد الله قال: وقال رسول الله ﷺ: إن ناسا من أمتي يعدون بذنوبهم فيكونون في النار ماشاء الله تعالى أن يكونوا ثم يعيرهم أهل الشرك فيقولون: ما نرى ما كنتم فيه من تصديقكم نفعمكم فلا يبقى موحد إلا أخرجه الله تعالى من النار ثم قرأ رسول الله ﷺ الآية هـ
وأخرج غير واحد عن علي كرم الله تعالى وجهه . وأبي موسى الأشعري . وأبي سعيد الخدري نحو ذلك يرفعه كل إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، وروى ذلك عن كثير من السلف الصالح، فقول الزمخشري: إن القول به باب من الودادة بيت من السفاهة قعيدته عقيدته الشوهاء، وقال الضحاك: إن ذلك في الدنيا عند الموت وانكشاف وخامة الكفر لهم، وعن ابن مسعود أن الآية في كفار قريش ودوا ذلك يوم بدر حين رأوا الغلبة للمسلمين، وفي رواية عنه وعن أناس من الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن ذلك حين ضربت أعناقهم فعرضوا على النار هـ
وذكر ابن الأنباري أن هذه الودادة من الكفار عند كل حالة يعذب فيها الكافر ويسلم المسلم، (ورب) على كثرة وقوعها في كلام العرب لم تقع في القرآن إلا في هذه الآية، ويقال فيها رب بضم الراء وتشديد الباء وفتحها ورب بفتح الراء ورب بضمها ورب بالضم وفتح الباء والتاء ورب بسكون التاء ورب بفتح الثلاثة وربت بفتح الاولين وسكون التاء وتخفيف الباء من هذه السبعة وربتا بالضم وفتح الباء المشددة ورب بالضم والسكون ورب بالفتح والسكون فهذه سبع عشرة لغة حكاهما معادرتا ابن هشام في المغني وحكي أبو حيان إحدى عشر منها - ربنا - وإذا اعتبر ضم الاتصال بما والتجرد منها بلغت اللغات ما لا يحصى، وزعم ابن فضالة (١) في الهوامل والعوامل أنها ثمانية الوضع كقند وأن فتح الباء مخففة دون التاء ضرورة وأن فتح الراء مطلقا شاذ، وهي حرف جر خلافا للكوفية . والاخفش في أحد قوليهِ . وابن الطراوة زعموا أنها اسم مبنى ككم واستدلوا على اسميتها بالاخبار عنها في قوله:

إن يقتلوك فإن قتلك لم يكن عارا عليك ورب قتل عار

فرب عندهم مبتدا وعار خبره، وتقع عندهم مصدرا كرب ضربة ضربت، وظرفا كرب يوم سرت، ومفعولا به كرب رجل ضربت، واختار الرضوي اسميتها إلا أن أعرابها عنده رفع أبدا على أنها مبتدأ لا خبر لها كما اختار ذلك في قولهم: أقل رجل يقول ذلك الأزبداء، وقال: إنها إن كفت بما فلا محل لها حينئذ لكونها كحرف النفي الداخل على الجملة ومنع ذلك البصريون بأنها لو كانت اسما لجاز أن يتعدى إليها الفعل بحرف الجر فيقال رب رب رجل عالم مررت، وأن يعود عليها الضمير ويضاف إليها وجميع علامات الاسم منتفية عنها، وأجيب عن البيت بأن المعروف وبعض - بدل رب، وإن صحت تلك الرواية فعار خبر مبتدأ محذوف أي هو عار كما صرح به في قوله: هـ يارب هيجا هي خير من دعه هـ والجملة صفة المجرور وأخبره إذ هو في موضع مبتدأ، ويرد قياسها على كم كما قال

أبو علي: انهم لم يفتصلوا بينها وبين المجرور كما فصلوا بين لم وما تعمل فيه وفي مفادها أقوال: أحدها أنها للتقليل دائماً وهو قول الأكثرين، وعدى البسيط منهم الخليل وسيبويه والاختفش والمازني والفارسي والمبرد والكسائي والفراء وهشام. وخلق آخرون. ثانيها أنها للتكثير دائماً وعليه صاحب العين. وابن درستويه وجماعة، وروى عن الخليل ثالثها واختاره الجلال السيوطي وفاقا للعاراني وطائفة أنها للتقليل غالباً والتكثير نادراً. رابعها عكسه وجزم به في التسهيل واختاره ابن هشام في المغني. وخامسها أنها لهما من غير غلبة لأحدهما نقله أبو حيان عن بعض المتأخرين. سادسها أنها لم توضع لواحد منهما بل هي حرف اثبات لا يدل على تكثير ولا تقليل وإنما يفهم ذلك من خارج واختاره أبو حيان. سابعها أنها للتكثير في المبالغة والتقليل فيما عداه وهو قول الأعم. وابن السيد. ثامنها أنها لمبهم العدد وهو قول ابن الباذش وابن طاهر وتصدر وجوباً غالباً، ونحو قوله:

تيقنت أن رب امرئ خيل خائناً أمين وخوان يخال أميناً

وقوله: ولوعلم الاقوام كيف خلفتهم لرب مفد في القبور وحامد

يحتتمل أن يكون كما قال الشمني ضرورة، وقال أبو حيان: المراد تصدرها على ما تتعاق به فلا يتم: لقيت رب رجل عالم، وذكروا أنها قد تسبق بالاكقوله:

ألا رب مأخوذ بأجرام غيره فلا تدأمن هجران من كان أجراماً

ويبدا صدر جواب شرط غالباً كقوله: فان أمس مكروبا فيارب فتية ومن غير الغالب يارب كاسية الحديث ولا تجر غير نكرة وأجاز بعضهم جرهما المعرف بأل احتجاجاً بقوله:

ربما الجمال المؤبل فيهم وعناجيج يبينهن المهار

وأجاب الجمهور بأن الرواية بالرفع وان صح الجر فال زائدة، وفي وجوب نعت مجرورها خاف فقال المبرد. وابن السراج. والفارسي. وأكثر المتأخرين وعزى للبصريين يجب لاجرائها مجرى حرف النفي حيث لا تقع الا صدراً ولا يقدم عليها ما يعمل في الاسم بعدها، وحكم حرف النفي أن يدخل على جملة فلاقيس في مجرورها أن يوصف بجملة لذلك، وقد يوصف بما يجري مجراها من ظرف أو مجرور أو اسم فاعل أو مفعول وجزم به ابن هشام في المغني وارتضاه الرضي، وقال الاختفش. والفراء. والزجاج. وابن طاهر. وابن خروف. وغيرهم لا يجب وتضمنها القلة أو الكثرة يقوم مقام الوصف واختاره ابن مالك وتبعه أبو حيان ونظر في الاستدلال المذكور بما لا يخفى، وتجر مضافاً إلى ضمير مجرورها معطوفاً بالواو كرب رجل وأخيه ولا يقاس على ذلك عند سيبويه، وما حكاها الأصمعي من مباشرة رب للمضاف إلى الضمير حيث قال لأعرابية أفلان أب أو أخ؟ فقالت: رب أبيه رب أخيه تريد رب أب له رب أخ له تقدير الانفصال لكون أب وأخ من الاسماء التي يجوز الوصف بها فلا يقاس عليه اتفاقاً، وتجر ضميراً مفرداً مذكراً يفسره نكرة منصوبة مطابقة للمعنى الذي يقصده المتكلم غير مفصولة عنه، وسمع جره في قوله: ربه عطف أنقذت من عطيه على نية من وهو شاذ، وجوز الكوفية مطابقة الضمير للنكرة المفسرة تثنية وجمعاً وتأنيتاً كما في قوله:

ربها فتية دعوت إلى ما يورث الحمد دائماً فأجابوا

والأصح أن هذا الضمير معرفة جرى مجرى النكرة، واختار ابن عصفور تبعاً لجماعة أنه نكرة وإن جرها إياه ليس قليلاً ولا شاذاً خلافاً لابن مالك، وأنها زائدة في الأعراب لا المعنى، وإن محل مجرورها على حسب

العامل لا لازم النصب بالفعل الذى بعد أو بعامل محذوف خلافا للزجاج ومتابعيه في قولهم: بذلك لما يازم عليه من تعدى الفعل المتعدى بنفسه الى مفعوله بالواسطة وهو لا يحتاج اليها فيعطف على محله كما يعطف على لفظه كقوله *

(١) وسن كسنيق سناء وسنبا ذعرت بمدلاح الهجير نهوض
وأنها تتعلق كسائر حروف الجر وقال الرماني وابن طاهر لا تتعلق بالحرف الزائدة وان تتعلق بالعامل الذى يكون خبر المجرورها أو عاملا في موضعه أو مفسرا له قاله أبو حيان، وقال ابن هشام: قول الجمهور انها معدية للعامل أن ارادوا المذكور فخطأ إنه يتعدى بنفسه أو محذوفا يقدر بحصل ونحوه كما صرح به جماعة ففيه تقدير مامعنى الكلام مستغنى عنه ولم يلفظ به في وقت، ثم على التعليق قال لكذبة: حذفه لحن، والخليل وسيبويه نادر كقوله :

ودوية قفر تمشى نعامها كمشى النصارى في خفاف البرندج (٢)
أى قطعتهما ويرد لكذبة هذا وقولهم: رب رجل قائم ورب ابنة خير من ابن، وقوله :

الارب من تغتشه لك ناصح وموتمن بالغيب غير أمين
والفارسي. والجزولى كثير وبه جزم ابن الحاجب. ورابعها واجب كما نقله صاحب البسيط عن بعضهم وخامسها، ونقل عن ابن أبي الربيع يجب حذفه إن قامت الصفة مقامه وإلا جاز الأمران سواء كان دليل أم لا ؟ ويجب عند المبرد. والفارسي. وابن عصفور، وهو المشهور كما قال أبو حيان: ورأى إلا كثيرين كونه ماضيا معنى، وقال ابن السراج: يأتي حالا، وابن مالك يأتي مستقبلا واختاره في البحر لأنه قال بقلته وكثرة وقوع الماضى، وأنشد له قول سليم القشيري :

ومعتصم بالجن من خشية الردى سيردى وغاز مشفق سيؤب
وقول هند: يارب قائلة غدا يالطف أم معاوية

وجعل كائن مالك الآتية من ذلك وتأولها إلا كثرون بأنه وضع فيها المضارع موضع الماضى على حد ونفخ في الصور وتعقبه ابن هشام بأن فيه تكلفا لاقتضائه أن الفعل المستقبل عبر به عن ماض متجاوز به عن المستقبل، وأجاب الشمني بأنه لا تكلف فيه لأنهم قالوا: ان هذه الحالة المستقبلية جاءت بمنزلة الماضى المتحقق فاستعمل معها ربما المختصة بالماضى وعدل الى لفظ المضارع لأنه كلام من لاخلف في اخباره فالمضارع عنده بمنزلة الماضى فهو مستقبل في التحقيق ماض بحسب التأويل وهو كما ترى، وعن أبي حيان أنه أجاب عن بيت هند بأنه من باب الوصف بالمستقبل لامن باب تعاق رب بما بعدها وهو نظير قولك، رب مسمى اليوم يحسن غدا أى رب رجل يوصف بهذا الوصف وتأول الكوفيون كما في المطول الآية بأنها بتقدير كان أى ربما كان يود الذين كفروا فحذف لكثرة استعمال كان بعد ربما، وضعف ذلك أبو حيان بأن هذا ليس من مواضع اضمار كان، وفي جمع الجوامع وشرحه ان ما- تزداد بعد رب فالغالب الكف وإيلاتها حينئذ الفعل الماضى لأن

(١) قوله وسن هو الثور الوحشى، وسنيق كقبيط يت محصص كما في القاموس والسهم بضم السين المهملة وفتح النون المشددة بقرة الوحش اه جمع، وقوله بمدلاح الخ وصف للفرس اه منه والمدلاح بالحاء المهملة كثير العرق كما في الدسوقي على المفتى اه (٢) البرندج السواد بسود به الخف أو هو الزاج اه قاموس

التكثير أو التقليل انما يكون فيما عرف حده والمستقبل مجهول كقوله :
ربما أوفيت في علم ترفعن ثوبى شمالات
وقد يليها المضارع (كربما يود) الآية وقد يليها الجملة الاسمية نحوه ربما الجامل المؤبل فيهم • وقد لا تكف نحو
ربما ضربة بسيف صقيل بين بصرى وطحنة نجلاء
وقيل : يتعين بعدها الفعلية اذا كفت واليه ذهب الفارسي وأول البيت على أن مانكرة موصوفة بجملة
حذف مبتدأها أى رب شيء هو الجامل، وقد يحذف الفعل بعدها كقوله :
فذلك ان يلقى الكريمة يلقيها حميدا وان يستغن يوما فرجما
وقد تلحق بها ما ولا تكف كقوله :

ماوى ياربنا غارة شعواء كالكية بالميسم

انتهى • وبنحو تأويل الفارسي البيت أول بعضهم الآية فقال : إن (ما) نكرة موصوفة بجملة (يود) الى آخره
والعائد محذوف، والفعل المتعلق به رب محذوف أى رب شيء يوده الذين كفروا تحقق وثبت ونحوه
قول ابن أبي الصلت :

ربما تجزع النفوس من الأمر له فرجة كحل العقال

والنزم كون المتعلق محذوفا لأنها حينئذ لا يجوز تعلقها بيود ولا بد لها من فعل تتعلق به على ما صححه
جمع، وأما على ما اختاره الرضى من كونها مبتدأ لا خبر له والمعنى قليل أو كثير وداد الذين كفروا فلا حاجة
إليه، وهذا التأويل على ما قال السمرقندى أحد قولى البصريين، وتعقبه العلامة التفتازانى بأنه لا يخفى ما فيه من
التعسف وبتر النظم الكريم أى قطع (لو كانوا مسلمين) عما قبله، ووجه التعسف أن المعنى على تقليل أو تكثير
ودادم لا على تقليل أو تكثير شيء إلا أن يراد رب شيء يودونه من حيث إنهم يودونه، والمختار عندى ما اختاره
أبو حيان وكذا صاحب اللب من أن رب تدخل على الماضى والمضارع إلا أن دخولها على الماضى أكثر، ومن
تتبع أشعار العرب رأى فيها بما دخلت فيه على المضارع ما يبعد ارتكاب التأويل معه كما لا يخفى على المنصف
المنتبع واختلفوا فى مفادها هنا فذهب جمع كثير إلى أنه التقليل وهو ظاهر أكثر الآثار حيث دلت على أن
ودادم ذلك عند خروج عصاة المسلمين من جهنم وبقائهم فيها. نعم زعم بعضهم أن الحق أن ما فيه انمحول على شدة
ودادم إذ ذاك وأن نفس الوداد ليس مختصا بوقت دون وقت بل هو مقرر مستمر فى كل آن يمر عليهم •

ووجه الزمخشري الاتيان باداة التقليل على هذا بأنه وارد على مذهب العرب فى قولهم: لعلك ستندم على فعلك وربما
ندم الانسان على ما فعل ولا يشكون فى تندمه ولا يقصدون تقليله ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكا فيه
أو قليلا لحق عليك أن لا تفعل هذا الفعل لأن العقلاء يتحرزون من التعرض للغم المظنون كما يتحرزون من
التعرض للغم المتيقن ومن القليل منه كما من الكثير، وكذلك المعنى فى الآية لو كانوا يودون الاسلام مرة واحدة
فبالحرى أن يسارعوا اليه فكيف وهم يودونه فى كل ساعة اه •

والكلام عليه على ما قيل من السكناية الايمائية وفى ذلك من المبالغة ما لا يخفى، قال ابن المنير: لاشك أن العرب تعبر عن
المعنى بما يؤدى عكس مقصوده كثيرا، ومنه والله تعالى أعلم (قد تعلمون أنى رسول الله اليكم) المقصود منه توبيخهم
على أذاهم لموسى عليه السلام على توفر عليهم برسالاته ومناصحته لهم، وقوله • قد أترك القرن مضفرا أنامله •

فانه إنما يتمدح بالاكثر من ذلك وقد عبر بقدم المفيدة للتقليل، وقد اختلف توجيه علماء البيان لذلك فمنهم من وجهه بما ذكر عن الزمخشري من التنبيه بالادنى على الاعلى، ومنهم من وجهه بأن المقصود في ذلك الايدان بأن المعنى قد بلغ الغاية حتى كاد أن يرجع إلى الضد وذلك شأن كل ما بلغ نهايته أن يعود إلى عكسه، وقد أفصح المتنبى عن ذلك بقوله :

ولجئت حتى كدت تبخل حائلا للمتتهى ومن السرور بكاه

وكلا الوجهين يحمل الكلام على المبالغة بنوع من الايقاظ اليها، والعمدة في ذلك على سياق الكلام لأنه إذا اقتضى مثلاً تكثيراً فدخلت فيه عبارة يشعر بظاها بالتقليل استيقظ السامع لأن المراد المبالغة على إحدى الطريقتين المذكورتين، وقال في الكشف: الأصل في هذا الباب أن استعارة أحد الضدين للآخر تفيد المبالغة للتعكيس ولا تختص بالتمكيم والتلميح على ما يوهمه ظاهر لفظ صاحب المفتاح في موضع فهو الذي عد المفاضة من هذا القبيل لقصد التفاؤل ثم قد يختص موقعها بفائدة زائدة كما ذكره الزمخشري في هذا المقام، وليس في ذلك كناية إيمائية وإنما ذلك من فوائد هذه الاستعارة وسيجيء إن شاء الله تعالى فيه كلام آتم بسطاً في سورة التكويد اهـ والحق أنه لا مانع من القول بالكناية الإيمائية كما لا يخفى، وقيل: إن التقليل بالنسبة إلى زمان ذهاب عقلم من الدهشة بمعنى أنه تدهشهم أهوال القيامة فيبهتون فإن وجدت منهم أفاقة ماتموا ذلك، وظاهر صنيع العلامة التفتازاني في المطول اختياره، وجوز أن تكون مستعارة للتكثير والقول بالاستعارة له لا يحتاج إليه على القول المحكي عن صاحب العين ومن معه حسب ما سمعت، وذكر ابن الحاجب أنها نقلت من التقليل إلى التحقيق كما نقلوا قد إذا دخلت على المضارع منه إليه. ومفعول (بود) محذوف أي الإسلام بدلالة (لو كانوا مسلمين) بناء على أن (لو) للتمنى والجملة في موقع الحال أي قائلين لو كانوا مسلمين، وتقدير المفعول ما ذكرناه الذي ذهب إليه غير واحد، وقال الشهاب: تقديره النجاة ولا ينبغي تقدير الإسلام لأنه يصير تقديره يودوا الإسلام لو كانوا مسلمين وهو حشو وفيه نظر هـ

وقال صاحب الفرائد: إن (لو كانوا) إلى آخره منزل منزلة المفعول. وتعقب بأنه غير ظاهر إذ ليس ذلك بما يعمل في الجمل إلا أن يكون بمعنى ذكروا التمنى ويمجرى مجرى القول على مذهب بعض النحاة. والغيبة في حكاية ودادتهم كالغيبة في قولك: حلف بالله تعالى ليفعلن ولو قلت لأفعلن لجاز، وعلى ذلك جاء قوله تعالى (تقاسموا بالله لنبيتنه) بالنون والياء وإيثار الغيبة أكثر لثلايلبس والتعليل بقلة التقدير ليس بشيء كما كشف ذلك في الكشف، وأنكر قوم ورود (لو) للتمنى، وقالوا ليست قسماً برأسها وإنما هي الشرطية أشربت معنى التمنى وعلى الأول الأصح لا جواب لما على الأصح. وقد نص على ذلك ابن الضائع وابن هشام الخضرأوى، ونقل أنهما قالاً تحتاج إلى جواب كجواب الشرط سهو؛ وذكر أبو حيان أن الذي يظهر أنها لا بد لها من جواب لكنه التزم حذفه لاشراها معنى التمنى لأنه متى أمكن تقليل القواعد وجعل الشيء من باب المجاز كان أولى من تكثير القواعد وإدعاء الاشتراك لأنه يحتاج إلى وضعين والمجاز ليس فيه إلا وضع واحد وهو الحقيقة، وقيل: إننا هنا امتناعية شرطية والجواب محذوف تقديره لفازوا ومفعول (بود) ما علمت، وزعم بعضهم مصدريتها فيما إذا وقعت بعد ما يدل على التمنى فالمصدر حينئذ هو المفعول وهو على القول بأن (ما) نكرة موصوفة بدل منها كما في البحر. وقرأ عاصم. ونافع (ربما) بتخفيف الباء عن أبي عمرو التخفيف والتشديد، وقرأ طلحة بن مصرف

وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ربنا بزيادة تاء هذا ، وإنما أطنبت الكلام في هذه الآية لاسيما فيما يتعلق - برب - لما أنه قد جرى لي بحث في ذلك مع بعض العظاميين فأبان عن جهل عظيم وحق جسيم ، ورأيت ورب الكعبة أجهل من رأيت من صغار الطلبة - برب - نعم له من العظاميين أمثال أصمهم الله تعالى وأعمى بالهم وقللهم ولا أكثر أمثالهم هـ (ذُرِّمُوا) أي اتركهم وقد اسفنتني غالبا عن ماضيه بماضيه وجاء قليلا وذر، وفي الحديث « ذروا الحبشة ماوذروكم » والمراد من الأمر التخلية بينهم وبين شهواتهم إذ لم تنفعهم النصيحة والآنذار كأنه قيل : خلهم وشأنهم (يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا) بدنيهم ، وفي تقديم الأكل إيذان بأن تمتعهم إنما هو من قبيل تمتع البهائم بالماكل والمشارب، والفعل وما عطف عليه مجزوم في جواب الأمر، وأشار في الكشف أن المراد المبالغة في تخليتهم حتى كأنه عليه السلام أمر أن يأمرهم بما لا يزيدهم إلا ندماء، ووجهه المدقق صاحب الكشف فقال: أريد الأمر من حيث المعنى لأنه جعل أكلهم وتمتعهم الغاية المطلوبة من الأمر بالتخلية، والغايات المطلوبة أن صح الأمر بها كانت مأمورا بها بنفس الأمر وأبلغ من صريحه فإذا قلت : لازم سدة العالم تعلم منه ما ينبغي في الآخرة كان أبلغ من قولك : لازم وتعلم لأنك جعلت الأمر وسيلة الثاني فهو أشد مطلوبة وإن لم يصح جعلت مأمورا بها مجازا كقولك : اسلم تدخل الجنة، وما نحن فيه لما جعل غاية الأمر على التجوز صار مأمورا به على ما أرشدت إليه اهـ ، وهو من النفاسة بمكان ، وظن أن انفهام الأمر من تقدير لآمه قبل الفعل من بعض الأمر، وما في البحر من أنه إذا جعل (ذرم) أمرا بترك نصيحتهم وشغل باله صلى الله تعالى عليه وسلم بهم لا يترتب عليه الجواب لأنهم يأكلون ويتمتعون سواء ترك نصيحتهم أم لا ووقوف في ساحل التحقيق كما لا يخفى على من غاص في لغة المعاني فاستخرج درر الأسرار واستظهر أنه أمر بترك قتالهم وتخلية سبيلهم وموادعتهم ثم قال : ولذلك صح أن يكون المذكور جوابا لأنه عليه الصلاة والسلام لو شغلهم بالقتال ومصالاة السيوف وإيقاع الحروب ما هأنهم أكل ولا تمتع وبدل على ذلك أن السورة مكية وهو كما ترى هـ ثم المراد على ما قيل دوامهم على ما هم عليه لإحداث ما ذكر أو تمتعهم بلا استمتاع ما ينقص عيشهم والتمتع كذلك أمر حادث يصلح أن يكون مرتباً على تخليتهم وشأنهم فتأمل (وَيُلْهَمُ الْأَمَلُ) ويشغلهم التوقع لطول الأعمار وبلوغ الأوطار واستقامة الأحوال وأن لا يلقوا إلا خيراً في العاقبة والمآل عن الإيمان والطاعة أو عن التفكر فيما يصيرون إليه (فَسَوْفَ يَكُونُونَ) سوء صيغهم إذا عاينوا جزاءه وخامة عاقبته أو حقيقة الحال التي ألقاهاهم إلى التمني •

وظاهر كلام الأكثرين أن المراد علم ذلك في الآخرة ، وقيل : المراد سوف يعلمون عاقبة أمرهم في الدنيا من الذل والقتل والسبي وفي الآخرة من العذاب السرمدي، وهذا كما قيل مع كونه وعيدا أيما وعيد وتهديد غيب تهديد تعاليل للأمر بالترك، وفيه الزام الحجة ومبالغة في الانذار إذ لا يتحقق الأمر بالصد حسبما علمت إلا بعد تكرار الانذار وتقرر الجحود والانكار ومن أنذر فقد أعذر، وكذلك ما ترتب عليه من الأكل وما بعده ، وفي الآية إشارة إلى أن التلذذ والتنعيم وعدم الاستعداد للآخرة والتأهب لها ليس من أخلاق من يطلب النجاة، وجاء عن الحسن ما أطال عبد الأمل الأساء العمل هـ

وأخرج أحمد في الزهد والطبراني في الأوسط . والبيهقي في شعب الإيمان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لأعلمه الارتفاع قال: صلاح أول هذه الأمة بالزهد واليقين ويهلك آخرها بالبخل والامل . وفي بعض الآثار عن علي كرم الله تعالى وجهه انما أخشى عليكم اثنتين طول الامل واتباع الهوى فان طول الامل ينسى الآخرة واتباع الهوى يصد عن الحق . (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ) أى قرية من القرى بالخسف بها وبأهلها الكافرين كما فعل ببعضها أو باخلاتها عن أهلها بعد اهلاكم كما فعل بآخرين (إِلَّا وَلَهَا) فى ذلك الشأن (كِتَابٌ) أجل مقدر مكتوب فى الروح (مَعْلُومٌ) لا ينسى ولا يغفل عنه حتى يتصور التخلف عنه بالتقدم والتأخر، وهذا شرع فى بيان سرتأخير عذابهم . و (كتاب) مبتدا خبره الظرف والجملة حال من (قرية) ولا يلزم تقدمها لكون صاحبها نسكرة لأنها واقعة بعد النفي وهو مسوغ لمجيئ الحال لأنه فى معنى الوصف لاسيما وقد تأكد بكلمة (من) والمعنى ما أهلكنا قرية من القرى فى حال من الأحوال إلا حال أن يكون لها كتاب معلوم لانها لهما قبل بلوغه ولا يغفل عنه ليمكن مخالفته ، أو مرتفع بالظرف والجملة كما هى حال أيضاً أى ما أهلكنا قرية من القرى فى حال من الأحوال إلا وقد كان لها فى حق اهلاكم أجل مقدر لا يغفل عنه .

وقال الزمخشري الجملة صفة لقرية . والقياس أن لا يتوسط الواو بينهما كما فى قوله تعالى : (وما أهلكنا من قرية الاها منذرون) وإنما توسطت لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف كما يقال فى الحال : جاءنى زيد عليه ثوب وجاءنى وعليه ثوب ، ووافقه على ذلك أبو البقاء ، وتعقبه فى البحر بأننا لانعلم أحداً قاله من النحاة ، وهو مبنى على أن ما بعد الا يجوز أن يكون صفة ، وقد صرح الاخفش . والفارسي بمنع ذلك ، وقال ابن مالك : ان جعل ما بعد الا صفة لما قبلها مذهب لم يعرف لبصرى ولا كوفى فلا يلتفت اليه وأبطل القول بأن الواو توسطت لتأكيد للصوق . ونقل عن منذر بن سعيد أن هذه الواو هى التى تعطى أن الحالة التى بعدها فى اللفظ هى فى الزمن قبل الحالة التى قبل الواو ، ومنه قوله تعالى : (حتى اذا جاؤها وفتح أبوابها) واعتذر السكاكى بأن ذلك سهو ولا عيب فيه ، ولم يرض بذلك صاحب الكشف وانتصر للزمخشري فقال : قد تكرر هذا المعنى منهم فى هذا الكتاب فلا سهو كما اعتذر صاحب المفتاح ، واذا ثبت اقحام الواو كما عليه الكوفيون والقياس لا يدفعه ثبوته فى الحال وفيما أضمر بعده الجار فى نحو بعت الشاة ودرهما وكم وكم ، وهذه تدل على أن الاستعارة شائعة فى الواو نوعية بل جنسية فلا نعتبر النقل الخصوصى ولا يكون من اثبات اللغة بالقياس لثبوت النقل عن نحارير الكوفة واعتضاده بالقياس ، والمعنى ولا يبعد من صاحب المعاني ترجيح المذهب السكونى اذا اقتضاه المقام كما رجحوا المذهب التميمى على الحجازى (١) فى باب الاستثناء عنده ، ولا خفاء أن المعنى على الوصف أبلغ وأن هذا الوصف ألصق بالموصوف منه فى قوله تعالى : (الا لها منذرون) لأنه لازم عقلى وذلك عادى جرى عليه سنة الله تعالى اه . وفى الدر المنصون أنه قد سبق الزمخشري الى ما قاله ابن جنى وناهيك به من مقتضى . قال بعض المحققين : ان الموصوف ليس القرية المذكورة وإنما هو قرية مقدرة وقعت بدلا من المذكورة على

(١) وذلك ان بنى تميم يجوزون الرفع فى الاستثناء المنقطع وقد قال تعالى (قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله) والمعنى الصحيح فيه على الانقطاع وعلى الاتصال يحتاج الى تكلف لصحة المعنى فافهم اه منه

المختار فيكون ذلك بمنزلة كون الصفة لها أى ما أهلكتنا قرية من القرى الا قرية لها كتاب معلوم كما في قوله تعالى: (ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن ولا يغنى من جوع) فان (لا يسمن) الخ صفة لكن للطعام المذكور لانه إنما يدل على انحصار طعامهم الذي لا يسمن ولا يغنى من جوع في الضريع، وليس المراد ذلك بل للطعام المقدر بعد (الا) أى ليس لهم طعام من شئ من الاشياء الا طعام لا يسمن الخ فليس هناك الفصل بين الموصوف والصفة بالا، واما توسط الواو وان كان القياس عدمه فلا يذنب بكمال الاتصال انتهى . ولا يخفى انه لم يأت في أمر التوسيط بما يدفع عنه القال والقليل، وما ذكره من تقدير الموصوف بعد - الا - يدفع حديث الفصل لكن نقل ابو حيان عن الاخفش انه قال بعد منع الفصل بين الصفة والموصوف بالا: ونحو ما جاءني رجل الا راكب تقديره الا رجل راكب، وفيه قبح لجعلك الصفة كالاسم، ولعل الجواب عن هذا سهل. وقرأ ابن أبي عبة (الا لها) باسقاط الواو، وهو على ما قيل يؤيد القول بزيادتها، ولما بين سبحانه أن الامم المهلكة كان لكل منهم وقت معين لهلاكهم وانه لم يكن الا حسبا كان مكتوبا في اللوح بين جل شأنه ان كل أمة من الامم منهم ومن غيرهم لهم كتاب لا يمكن التقدم عليه ولا التأخر عنه فقال عز قائلنا: ﴿مَاتَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ﴾ من الامم المهلكة وغيرهم - فمن - مزيدة للاستغراق، وقيل: انه للتبعض وليس بذلك ﴿أَجَلَهَا﴾ المكتوب في كتابها أى لا يجيئ هلاكها قبل مجيئ كتابها أولا تمضي أمة قبل مضى أجلها فان السبق كما نقل الامام عن الخليل اذا كان واقعا على زمانى فعناه المجاوزة والتخليف فاذا قلت: سبق زيد عمرا فعناه أنه جاوزه وخلفه وراه وان عمرا تصرا عنه ولم يبلغه واذا كان واقعا على زمان كان على عكس ذلك فاذا قلت سبق فلان عام كذا كان معناه مضى قبل إتيانه ولم يبلغه، والسر في ذلك على ما في إرشاد العقل السليم أن الزمان يعتبر فيه الحركة والتوجه فما سبقه يتحقق قبل تحققه وأما الزمانى فاما يعتبر فيه الحركة والتوجه إلى ماسيأتى من الزمان فالسابق ما تقدم إلى المقصد، وإيراده بعنوان الأجل باعتبار ما يقتضيه من السبق كما ان إيراده بعنوان الكتاب باعتبار ما يوجب من الاهلاك ﴿وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ ه﴾ أى وما يتأخرون ه

وصيغة الاستفعال للاشعار بعجزهم عن ذلك مع طلبهم له، وإيثار صيغة المضارع في الفعلين بعده اذ كرني الاهلاك بصيغة الماضى لأن المقصود بيان دوامهما فيما بين الامم الماضية والباقية، وله نظائر في كتاب الكريم وإسنادهما إلى الأمة بعد إسناد الاهلاك إلى القرية لما أن السبق والاستئخار حال الأمة بدون القرية مع ما في الأمة من العموم لأهل تلك القرى وغيرهم ممن أخرت عقوباتهم إلى الآخرة، وتأخير عدم سبقهم مع كون المقام مقام المبالغة في بيان تحقق عذابهم إما باعتبار تقدم السبق في الوجود واما باعتبار أن المراد بيان سر تأخير عذابهم مع استحقاقهم لذلك، وأورد الفعل على صيغة جمع المذكر رعاية لمعنى (أمة) مع التغليب كإروعي لفظها أولا مع رعاية الفواصل ولهذا حذف الجار والمجرور، والجملة مبينة لما سبق ولذا فصلت، والمعنى أن تأخير عذابهم إلى يوم الودادة حسبا أشير اليه إنما هو تأخير أجلهم المقدر لما يقتضيه من الحكم ومن جملة ذلك ما علم الله تعالى من إيمان بعض من يخرج منهم قاله شيخ الاسلام واستدل بالآية على أن كل من مات أو قتل فاما هو ميت بأجله وقد بين ذلك الامام ه ﴿وَقَالُوا﴾ شروع في بيان كفرهم بمن أنزل عليه الكتاب

المتضمن للكفر به وبيان ما يؤل إليه حالهم، والقائل أهل مكة قال مقاتل: نزلت الآية في عبد الله بن أمية والنضر ابن الحرث . ونوفل بن خويلد . والوليد بن المغيرة وهم الذين قالوا له صلى الله تعالى عليه وسلم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ﴾ أى القرآن، وخاطبوه عليه الصلاة والسلام بذلك مع أنهم الكفرة الذين لا يعتقدون نزول شئ مستهزاء وتهكوا وإشعاراً بعلّة حكمهم الباطل في قولهم: ﴿أَنْتَ لَتَجْزُنُّ﴾ يعنون يا من يدعى مثل هذا الأمر العظيم الخارق للعادة إنك بسبب تلك الدعوى متحقق جنونك على أتم وجه، وهذا كما يقول الرجل لمن يسمع منه كلاماً يستبعده: أنت مجنون، وقيل: حكمهم هذا لما يظهر عليه عليه الصلاة والسلام من شبه الغشى حين ينزل عليه الوحي بالقرآن، والأول على ما قيل هو الأنسب بالمقام، وذهب بعضهم إلى أن المقول الجملة المؤكدة دون النداء أما هو فمن كلام الله تعالى تبرئة له عليه الصلاة والسلام عما نسبوه إليه من أول الأمر. وتعقب بأنه لا يناسب قوله تعالى: (إنا نحن نزلنا الذّكر) الخ فانه كما سيأتى إن شاء الله تعالى رد لانكارهم واستهزائهم، وقد يجاب بأن ذلك على هذا رد لما عنوه في ضمن قولهم المذكور لكن الظاهر كون الكل كلامهم. وقد سبقهم إلى نظيره فرعون عليه اللعنة بقوله في حق موسى عليه السلام: (إن رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون) وتقديم الحارو المجرور على نائب الفاعل كما قيل لأن إنكارهم متوجه إلى كون النازل ذكراً من الله تعالى لا إلى ككون المنزل عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد تسليم كون النازل منه تعالى كما في قوله سبحانه: (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) فان الانكار هناك متوجه إلى كون المنزل عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام . وإيراد الفعل على صيغة المجهول لايهام أن ذلك ليس بفعل له فاعل أو لتوجيه الانكار إلى كون التنزيل عليه لا إلى إسناده إلى الفاعل، وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما نزل عليه الذّكر بتخفيف (نزل) مبنياً للفاعل ورفع (الذّكر) على العالوية، وقرأ (يا أيها الذى ألقى عليه الذّكر). قال أبو حيان: وينبغي أن تجعل هذه القراءة تفسيراً لمخالفتها سواد المصحف ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا﴾ كلمة (لوما) كلولا تستعمل في أحد معنيين امتناع الشئ ما وجود غيره والتحصيض وعند إرادة الثانى منها لا يليها إلا فعل ظاهر أو مضمر وعند إرادة الأول لا يليها إلا اسم ظاهر أو مقدر عند البصريين، ومنه قول ابن مقبل:

لوما الحياة ولوما الدين عبتكما ببعض ما فيكما إذ عبتما عورى (١)

وعن بعضهم ان الميم في (لوما) بدل من اللام في لولا، ومثله استولى واستوى وخالته وخالته فهو خلى وخلقى أى صديقى. وذكر الزمخشري أن (لو) تركب مع لا وما للمعنيين وهل لا تركب إلا مع لا وحدها للتحضيض، واختار أبو حيان فيهما البسطة وأن الميم ليست بدلا من اللام، وقال المالكى: ان (لوما) لا ترد إلا للتحضيض وهو محجوج بالبيت السابق، وأياما كان فالمراد هنا التحضيض أى هلا تأتينا ﴿بِالْمَلَأَنكَ﴾ يشهدون لك ويعضدونك فى الانذار كقوله تعالى حكاية عنهم: (لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) أو يعاقبون على تكذيبك كما كانت تأتى الأمم المكذبة لرسولهم ﴿أَنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ فى دعواك ان قدرة الله تعالى على ذلك مما لا ريب فيه وكذا احتياجك اليه فى تمشية أمرك إذ لا تصدقك فى ذلك الأمر الخطير بدونه أو ان كنت من

(١) بالراء وقيل بالذال وهو السوّد القديم والقصيدة على ما قال بعض الفضلاء. رائية اه منه

جملة تلك الرسل الصادقين الذين عذبت أنفسهم بالكذبة لهم ﴿ مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ بالنون على بناء الفعل لضمير الجلالة من التنزيل، وهي قراءة حفص. والآخرين. وابن مصرف. وقرأ أبو بكر عن عاصم. ويحيى بن وثاب (تنزل الملائكة) بضم التاء وفتح النون والزاي مبنيًا للمفعول ورفع (الملائكة) على النياية عن الفاعل وقرأ الحرميان وباقي السبعة (تنزل الملائكة) بفتح التاء والزاي على أن الأصل (تنزل) بتمامين فحذفت إحداهما تخفيفاً ورفع الملائكة على الفاعلية وإبقاء الفعل على ظاهره أولي من جعله بمعنى تنزل الثلاثي. وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (مانزل) ماضياً مخففاً مبنيًا للفاعل ورفع الملائكة على الفاعلية. والبيضاوي بنى تفسيره على أن الفعل ينزل بالياء التحتية مبنيًا للفاعل وهو ضمير الله تعالى و(الملائكة) بالنصب على أنه مفعوله، واعترض عليه أنه لم يقرأ بذلك أحد من العشرة بل لم توجد هذه القراءة في الشواذ وهو خلاف ما سلكه في تفسيره، ولعله رحمه الله تعالى قد سماه. وهذا الكلام مسوق منه سبحانه إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم جواباً لهم عن مقالاتهم المحكية ورداً لاقتراحهم الباطل الصادر عن محض التعصب والعناد، واشد استدعاء ذلك للجواب قدم رده على ما هو جواب عن أولها أعنى قوله سبحانه : (إنا نحن) الخ والعدول عن تطبيقه لظاهر كلامهم بصدد الاقتراح بأن يقال مثلاً ما تأتيهم بهم للإيدان بأنهم قد أخطأوا في الاقتراح وأن الملائكة لعلو رتبهم أعلى من أن ينسب إليهم مطلق الاتيان الشامل للانتقال من أحد الامكنة المتساوية إلى الآخر منها بل من الأسفل إلى الأعلى وأن يكون مقصد حركاتهم أولئك الكفرة وأن يدخلوا تحت ملكوت أحد من البشر وإنما الذي يليق بشأنهم النزول من مقامهم العالي وكون ذلك بطريق التنزيل من جناب الرب الجليل قاله شيخ الاسلام.

وقيل: لعل هذا جواب لما عسى أن يخطر بخاطره الشريف عليه الصلاة والسلام حين طابوا منه الاتيان بالملائكة من سؤال التنزيل رغبة في إسلامهم فيكون وجه ذكر التنزيل ظاهراً وهو غير ظاهر كما لا يخفى • ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ أي إلا تنزيلاً ملتبساً بالوجه الذي اقتضته الحكمة فالباء لللباسة والجار والمجرور في موضع الصفة للبصدر المحذوف مستثنى استثناء مفرغاً، وجوز فيه الحالية من الفاعل والمفعول. وجوز أبو البقاء أن تكون الباء للسببية متعلقة بنزل واليه يشير كلام ابن عطية الآتي إن شاء الله تعالى والأول أولى ومقتضى الحكمة التشريعية والتكوينية على ما قيل أن تكون الملائكة المنزّلون بصور البشر وتنزيلهم كذلك يوجب اللبس كما قال الله تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون) وهذا إشارة إلى نفي ترتب الغرض وعدم النفع في ذلك، وقوله تعالى : ﴿وَمَا كُنَّا إِذَا مُنْظَرِينَ﴾ إشارة إلى حصول الضرر وترتب نقيض المطلوب وكأنه عطف على مقدر يقتضيه الكلام السابق كأنه قيل : ما تنزل الملائكة عليهم إلا بصور الرجال لأنه الذي يقتضيه الحكمة فيحصل اللبس فلا ينتفعون وما كانوا إذا أنزلناهم منظرين أي ويتضررون بتنزيلهم لأنهم لا يحسنون الحالة ولا تؤخرهم لأنه قد جرت عادتنا في الأمم قبلهم أننا لم نأتهم بآية اقترحوها إلا والعذاب في أثرها إن لم يؤمنوا وقد علمنا منهم ذلك، والمقصود نفي أن يكون لاقتراحهم الاتيان بهم وجه على أنهم وجه بالإشارة إلى عدم نفعه أولاً والتصريح بضرره ثانياً، وقيل : يقدر المعطوف عليه لا يؤمنون كأنه قيل : ما تنزل الملائكة إلا بصور البشر لاقتضاء الحكمة ذلك فلا يؤمنون وما كانوا إذا منظرين، وفي النفس من هذا ومما قبله شيء. وقال بعض المحققين : إن المعنى ما تنزل الملائكة إلا ملتبساً بالوجه الذي يحق ملابسة التنزيل به مما تقتضيه

الحكمة وتجري به السنة الالهية ، والذي اقترحوه من التنزيل لأجل الشهادة لديهم وهم - هم - ومنزلتهم في الحقائق منزلتهم مما لا يكاد يدخل تحت الصحة والحكمة أصلاً فإن ذلك من باب التنزيل بالوحي الذي لا يكاد يفتح على غير الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام من أفراد كل المؤمنين فكيف على أمثال أولئك الكفرة اللثام، وإنما الذي يدخل في حقهم تحت الحكمة في الجملة هو التنزيل للتعذيب والاستئصال كما فعل بأصراهم من الامم السالفة ولو فعل ذلك لاستوصلوا بالمرة وما كانوا إذا مؤخرين كدأب سائر الامم المكدبة المستهزئة ، ومع استحقاقهم لذلك قد جرى قلم القضاء بتأخير عذابهم إلى يوم القيامة حسبما أجل في الآيات قبل ، وحال حائل الحكمة بينهم وبين استئصالهم لتعلق العلم بازديادهم عذاباً وبإيمان بعض ذراريهم ، ونظم إيمان بعضهم في سبط الحكمة بأباه تماديهم في الكفر والعناد - فما كانوا - الخ جواب لشرط مقدر أي ولو أنزلناهم ما كانوا الخ . واعترض بأن الأوفق بقوله تعالى : (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً) أن يكون الوجه الذي يحق ملاسة التنزيل به لمثل غرضهم كونهم بصور الرجال وذلك ليس من باب التنزيل بالوحي الذي لا يكاد يكون لهم أصلاً فلا يتم كلامه ، وفيه بحث كما لا يخفى ، وقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن مجاهد تفسير (الحق) هنا بالرسالة والعذاب ، ووجه الآية على ذلك نحو هذا التوجيه فقيل : المعنى ما نزل الملائكة الا بالرسالة والعذاب ولو أنزلناهم عليهم ما كانوا منظرين لأن التنزيل عليهم بالرسالة مما لا يكاد فتعين أن يكون التنزيل بالعذاب ، وذكر الماوردي الاقتصار على الرسالة ، وروى عن الحسن الاقتصار على العذاب ، وفي معنى ذلك ما روى عن ابن عباس من أن المعنى ما نزل الملائكة الا بالحق الذي هو الموت الذي لا يقع فيه تقديم ولا تأخير . وقال ابن عطية : الحق ما يجب ويحق من الوحي والمنافع التي أرادها الله تعالى لعباده ، والمعنى ما نزل الملائكة الا بالحق واجب من وحي ومنفعة لا باقتراحكم ، وأيضاً لو أنزلنا لم تنظروا بعد ذلك بالعذاب لأن عادتنا اهلاك الامم المقترحة إذا آتيناها ما اقترحوه ، وفيه ما فيه ، وقال الزمخشري . المعنى لا تنزلنا ملتبساً بالحكمة والمصلحة رلاً حكمة في أن تأتيكم عياناً تشاهدونهم ويشهدون لكم بصدق النبي ﷺ لأنكم حينئذ مصدقون عن اضطرار ، وهو مبنى على أن الانزال بصورهم الحقيقية ، ومنه أخذ صاحب القيل المذكور أولاً قيله . والبيضاوي جعل المنافي للحكمة انزالهم بصور البشر حيث قال : لا حكمة في أن تأتيكم بصور تشاهدونها فانه لا يزيدكم الا لباساً . وقال بعضهم : أريد ان انزال الملائكة لا يكون الا بالحق وحصول الفائدة بانزالهم وقد علم الله تعالى من حال هؤلاء الكفرة أنه لو أنزل اليهم الملائكة لبقوا مصرين على كفرهم فيصير انزالهم عبثاً باطلاً ولا يكون حقاً ، وتعقب الاقوال الثلاثة البعض من المحققين بأنه مع اخلال كل من ذلك بفضيلة الآتي لا يلزم من فرض وقوع شيء من ذلك تعجيل العذاب الذي يفيد قوله سبحانه : (وما كانوا إذا منظرين) ومن الناس من تكلف لتوجيه الزوم على بعض هذه الاقوال بما تكلف ، واختار بعضهم كون المراد من (الحق) الهلاك والجملة بعد جواب سؤال مقدر فكأنه لما قيل : ما نزل الملائكة الا بالهلاك إذ هو الذي يحق لامثالهم من المعاندين قيل : فليكن ذلك فأجيب بأنه لو فعلنا ما كانوا منظرين أي وهم قد كانوا منظرين كما أجل فيما قبل من قوله سبحانه : (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل فسوف يعلمون) وحاصل الجواب حينئذ على ما قيل أن ما طلبوه من الاتيان بالملائكة ليشهدوا بصدق النبي ﷺ مما لا يكون لهم لأن ما اقتضته حكمتنا وجرت به عادتنا مع أمثالهم ليس الا بالتنزيل بالهلاك دون الشهادة فان الحكمة لا تقتضيه والمادة لم تجز فيه لأنه إن كان والملائكة بصورهم

الحقيقية لم يحصل الايمان بالغيب ولم يتحقق الاختيار الذي هو مدار التكليف وإن كان وهم بصور البشر حصل اللبس فكان وجوده كعدمه ولزم التسلسل ، ويمنع من التنزيل بالهلاك كما فعل مع أضراسهم من المعاندين أنا جعلناهم منظرين فلو نزلنا الملائكة وأهلكناهم عاد ذلك بالنقض لما أبرمناه حسبنا نعم فيه من الحكم ، وقيل : في توجيه الآية على تقدير كون اقتراحهم لا تبيان الملائكة لتعذيبهم : إن المعنى إنا ما ننزل الملائكة للتعذيب إلا تنزيلا ملتبسا بما تقتضيه الحكمة ولو نزلناهم حسبما اقترحوا ما كان ذلك ملتبسا بما تقتضيه لأنها اقتضت تأخير عذابهم إلى يوم القيامة ، وحيث كان في نسبة تنزيلهم للتعذيب إلى عدم موافقة الحكمة نوع إيهام لعدم استحقاقهم التعذيب عدل عما يقتضيه الظاهر إلى ما عليه النظم الكريم فكأنه قيل : لو نزلناهم ما كانوا منظرين وذلك غير موافق للحكمة ، فتدبر جميع ذلك والله تعالى يتولى هداك ، هذا ولفظة (إذا) قال في الكشف : جواب وجزء لأن الكلام جواب لهم وجزء اشترط مقدر أي ولو نزلنا ، وصرح بإفادتها هذا المعنى سيديوه إلا أن الشلوين حمل ذلك على الدوام وتكلفه ، وأبو علي على الغالب ، وقد تتمحض للجواب عنده ، وهي حرف بسيط عند الجمهور ، وذهب قوم إلى أنها اسم ظرف وأصلها إذا الظرفية لحقها التنوين عوضا من الجملة المضاف إليها ونقلت إلى الجزائية فبقي فيها معنى الربط والسبب ، وذهب الخليل إلى أنها حرف تركيب من إذا وان وغلب عليها حكم الحرفية ونقلت حركة همزة إلى الذال ثم حذفت والتزم هذا النقل فكان المعنى إذا قال القائل أوزرك فقلت إذا أوزرك قلت حيثنذ زيارتي واقعة ولا يتكلم بهذا .

وذهب أبو علي عمر بن عبد الحميد الزيدى إلى أنها مركبة من إذا وان وظاهما يعطى ما يعطى كل واحدة منهما فيعطى الربط كماذا والنصب كان ثم حذفت همزة ان ثم الف إذا لالتقاء الساكنين ، والظاهر أنه لو قدر في الكلام شرط كانت مجرد التأكيد ، وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا) الخ ، ونقل عن الكافجي أنه قال في مثل ذلك : ليست إذا هذه الكلمة المعهودة وإعماهى إذا الشرطية حذفت جملتها التي تضاف إليها وعوض عنها التنوين كما في يومئذ ، وله سلف في ذلك فقد قال الزركشى في البرهان بعد ذكره : لاذا معنيين وذكر لها بعض المتأخرين معنى ثالثا وهو أن تكون مركبة من إذا التي هي ظرف زمان ماض ومن جملة بعدها تحقيقاً أو تقديراً لكنها حذفت تخفيفاً وأبدل منها التنوين كما في قولهم حيثنذ ، وليست هذه الناصبة للمضارع لأن تلك تختص به وهذه لايل تدخل على الماضي نحو (إذا لا منسكتكم) وعلى الاسم نحو (وإنكم إذا لمن المقربين) ثم قال : وهذا المعنى لم يذكره النحويون لكنه قياس ما قالوه في إذ ، وفي التذكرة لآبي حيان ذكر لي علم الدين أن القاضي تقي الدين بن رزين كان يذهب إلى أن تنوين إذا عوض من الجملة المحذوفة وليس قول نحوي ، وقال الجوني : وأنا أظن أنه يجوز أن تقول لمن قاله أنا آتيك إذا أكرمك بالرفع على معنى إذا أتيتني أكرمك فحذفت أتيتني وعوضت التنوين فسقطت الألف لالتقاء الساكنين والنصب الذي أتمق عليه النحاة لملها على غير هذا المعنى وهو لا يبنى الرفع إذا أريد بها ما ذكره وذكر الجلال السيوطي أن الإجماع في القرآن على كتابتها بالألف والوقف عليه دليل على أنها اسم منون لأحرف آخره نون خصوصاً إذا لم تقع ناصبة للمضارع ، فالعرب أثبات هذا المعنى لها كما جنح إليه شيخنا الكافجي ومن سبق النقل عنه ، وعلى هذا فالأولى حملها في الآية على ما ذكر ، وقد ذكرنا فيما مضى بعضاً من هذا الكلام فتذكر ، ثم انه تعالى ردانكارهم التنزيل واستهزامهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وسلاه

عليه الصلاة والسلام بقوله سبحانه: ﴿ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾ أى نحن بعظم شأننا وعلو جانبنا نزلنا الذى أنكروه وأنكروا نزوله عليك وقالوا فيك لادعائه ما قالوا وعملوا منزله حيث بنو الفعل للمفعول ايماء إلى أنه أمر لامصدر له وفعل لافاعل له ﴿ وَاَنَّا لَهُ لَحَافُظُونَ ۙ ﴾ أى من اكل ما يقدح فيه كالتحريف والزيادة والنقصان وغير ذلك حتى أن الشيخ المهيب لو غير نقطة يرد عليه الصبيان ويقول له من كان : الصواب كذا ويدخل في ذلك استهزاء أولئك المستهزئين وتكذيبهم اياه دخولا اوليا ، ومعنى حفظه من ذلك عدم تأثره فيه وذبه عنه ، وقال الحسن : حفظه بابقاء شريعته الى يوم القيامة ، وجوز غير واحد أن يراد حفظه بالاعجاز في كل وقت كما يدل عليه الجملة الاسمية من كل زيادة ونقصان وتحريف وتبديل ، ولم يحفظ سبحانه كتابا من الكتب كذلك بل استحفظها جل وعلا الربانيين والاحبار فوقع فيها ما وقع وتولى حفظ القرآن بنفسه سبحانه فلم يزل محفوظا أولا وآخرا ، وإلى هذا أشار في الكشف ثم سأل بما حاصله أن الكلام لما كان مسوقا لردهم وقد تم الجواب بالاول فما فائدة التذييل بالثاني ؟ وانما يحسن اذا كان الكلام مسوقا لاثبات محفوظية الذكر أولا وآخرا ، وأجاب بأنه جىء به لغرض صحيح وأدمج فيه المعنى المذكور اماما هو أن يكون دليلا على أنه منزل من عند الله تعالى آية ، فالاول وان كان ردا كان مجرد دعوى فويل ولولا أن الذكر من عندنا لما بقي محفوظا عن الزيادة والنقصان كما سواء من الكلام ، وذلك لأن نظمه لما كان معجرا لم يمكن زيادة عليه ولا نقص الاخلال بالاعجاز كذا في الكشف ، وفيه اشارة الى وجه العطف وهو ظاهر .

وأنت تعلم أن الاعجاز لا يكون سببا لحفظه عن اسقاط بعض السور لأن ذلك لا يخل بالاعجاز كما لا يخفى ، فالتحتم أن حفظ القرآن وابقائه كما نزل حتى يأتي أمر الله تعالى بالاعجاز وغيره بما شاء الله عز وجل ، ومن ذلك توفيق الصحابة رضي الله تعالى عنهم لجمعه حسبما علمته أول الكتاب . واحتج القاضى بالآية على فساد قول بعض من الامامية لا يعبا بهم إن القرآن قد دخله الزيادة والنقصان ، وضعفه الامام بأنه يجرى مجرى إثبات الشئ بنفسه لأن للقائلين بذلك أن يقولوا : ان هذه الآية من جملة الزوائد ودعوى الاعجاز في هذا المقدار لا بد لها من دليل . واحتج بها القائلون بحدوث الكلام اللفظى وهى ظاهرة فيه ومن العجيب ما نقله عن أصحابه حيث قال : قال أصحابنا في هذه الآية دلالة على كون البسملة آية من كل سورة لأن الله تعالى قد وعد حفظ القرآن والحفظ لا معنى له الا أن يبقى مصونا من الزيادة والنقصان فلو لم تكن البسملة آية من القرآن لما كان مصونا عن التغيير ولما كان محفوظا عن الزيادة ، ولو جاز أن يظن بالصحابة أنهم زادوا الجاز أن يظن بهم أنهم نقصوا وذلك يوجب خروج القرآن عن كونه حجة اه ، ولعمري أن تسمية مثل هذا بالخيال أولى من تسميته بالاستدلال ، ولا يخفى ما في سبك الجملتين من الدلالة على كمال الكبرياء والجلالة وعلى غفامة شأن التنزيل ، وقد اشتملتا على عدة من وجوه التأكيد (ونحن) ليس فصلا لأنه لم يقع بين اسمين وانما هو اما مبتدأ أو توكيد لاسم إن ، ويعلم بما قررنا أن ضمير (له) للذكر واليه ذهب مجاهد . وقتادة . والا كثرون وهو الظاهر ، وجوز الفراء وذهب اليه التزم أن يكون راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أى وأما للنبي الذى أنزل عليه الذكر لحافظون من مكر المستهزئين كقوله تعالى : (والله يعصمك من الناس) والممول عليه الاول ، وآخر هذا الجواب مع أنه رد لاول كلامهم الباطل لما أشرنا اليه فيما مر ولا ارتباطه

بما يعقبه من قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا ﴾ أى رسلا كما روى عن ابن عباس وإنما لم يذكر لظهور الدلالة عليه ﴿ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ متعلق بأرسلنا أو بمحذوف وقع نعتا لمفعوله المحذوف أى رسلا كائنه من قبلك ﴿ فِي شِيعَةِ الْأَوَّلِينَ ١٠ ﴾ أى فرقهم كما قال الحسن . والكلي ، واليه ذهب الزجاج ، وهو وكذا أشياء جمع شيعة وهى والفرقة الجماعة المتفقة على طريقة ومذهب مأخوذ من شاع المتعدى بمعنى تبع لأن بعضهم يشايح بعضا ويتابعه ، وتطلق الشيعة على الاعوان والانصار ، وأصل ذلك على ما قيل من الشياح بالكسر والفتح صغار الحطب يوقد به الكبار ، والمناسبة فى ذلك نظراً للاطلاق الثانى ظاهرة وللإطلاق الاول أن التابع من حيث أنه تابع أصغر ممن يتبعه ، وإضافته الى الأولين من إضافة الموصوف الى صفته عند القراء ومن حذف الموصوف عند البصريين أى شيع الامم الاولين ، والجار والمجرور متعلق بأرسلنا .

ومعنى ارسال الرسل فى الشيع جعل كل منهم رسولاً فيما بين طائفة منهم ليتابعوه فى كل ما يأتى ويذر من أمور الدين وكأنه لو قيل - الى - بدل (فى) لم يظهر ارادة هذا المعنى ، وقيل : إنما عدل عن الى اليها للاعلام بمزيد التمكن ، وزعم بعضهم أن الجار والمجرور متعلق بمحذوف هو صفة للمفعول المقدر أو حال ولا يخفى بعده . ﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ ﴾ حكاية حال ماضية كما قال الزمخشري لأن (ما) لا تدخل على مضارع الا وهو فى موضع الحال ولا على ماض الا وهو قريب من الحال وهو قول الاكثرين ، وقال بعضهم : ان الاكثر دخول (ما) على المضارع مراداً به الحال وقد تدخل عليه مراداً به الاستقبال ، وأنشد قول أبى ذؤيب :

أودى بنى وأودعوى حصرة عند الرقاد وعبرة ما تقلع

وقول الاعشى يمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :

له نافلات ما يغيب نوالها وليس عطاء اليوم مانعه غدا

وقال تعالى : (ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه) ولعله المختار وان كان ما هنا على الحكاية ، والمرادنى أتيان كل رسول لشيعته الخاصة به لانفى اتيان كل رسول لكل واحدة من تلك الشيع جميعاً أو على سبيل البدل أى ما أتى شيعة من تلك الشيع رسول خاص بها ﴿ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ١١ ﴾ كما يفعله هؤلاء الكفرة ، والجملة - كما قال أبو البقاء - فى محل نصب على أنها حال من ضمير المفعول فى يأتينهم إن كان المراد بالاتيان حدوثه أو فى محل الرفع أو الجر على أنها صفة رسول على لفظه أو موضعه لأنه فاعل ، وتعقب جعلها صفة له باعتبار لفظه بأنه يفضى إلى زيادة من الاستغراقية فى الاثبات لمكان (إلا) وتقدير العمل فى النعت بعدها . وجوز أن تكون نصبا على الاستثناء وان كان المختار الرفع على البدلية ، وهذا كما ترى تساية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بأن هذه شئشنة جهال الامم مع المرسلين عليهم السلام قبل ، وحيث كان الرسول مصحوباً بكتاب من عند الله تعالى تضمن ذكر استهزائهم بالرسول استهزاءهم بالكتاب ولذلك قال سبحانه : ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل السلك الذى سلكناه فى قلوب أولئك المستهزين برسولهم وبما جاؤا به ﴿ نَسْلُكُكُمْ ﴾ أى ندخله يقال : سلكت الخيط فى الابرة والسنان فى المطعون أى أدخلت : وقرئ (نسلك) وسلك وأسلك

كما ذكر أبو عبيدة بمعنى واحد، والضمير عند جمع ومنهم الحسن على ما ذكره الغزنوي للذكر (في قلوب المجرمين ١٢) أي أهل مكة أو جنس المجرمين فيدخلون فيه دخولا أوليا، ومعنى المثلية كونه مقرونا بالاستهزاء غير مقبول لما تقتضيه الحكمة، وحاصله أنه تعالى يلقي القرآن في قلوب المجرمين مستهزا به غير مقبول لأنهم من أهل الخذلان ليس لهم استحقاق لقبول الحق كما ألقى سبحانه كتب الرسل عليهم السلام في قلوب شيعهم مستهزا بها غير مقبولة لذلك، وصيغة المضارع لكون المشبه به مقدما في الوجود وهو السلك الواقع في شيع الأولين.

(لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ) الضمير للذكر أيضا، والجملة في موضع الحال من مفعول (نسلكه) أي غير مؤمن به، وهي إمام قدرة وإمام مقارنة على معنى أن الالتقاء وقع بعده الكفر من غير توقف فهما في زمان واحد عرفاء، ويجوز أن تكون بيانا للجملة السابقة فلا محل لها من الأعراب، قال في الكشف: وهو الأوجه لأن في طريقة الإبهام والتفسير لاسيما في هذا المقام ما يحل موقع الكلام. وفي إرشاد العقل السليم أنه قد جعل ضمير (نسلكه) للاستهزاء المفهوم من (يستهزئون) فتعين البيانية إلا أن يجعل ضمير (به) له أيضا على أن الباء لللباسة أي يسلك الاستهزاء في قلوبهم حال كونهم غير مؤمنين بلباسة الاستهزاء، وقد ذهب إلى جواز الرجوع الضميرين إلى الاستهزاء ابن عطية إلا أنه جعل الباء للسببية، وكذا الفاضل الجلبى، ولا يخفى أن بعد ذلك يغنى عن رده. وذهب البيضاوي إلى كون الضمير الأول للاستهزاء وضمير (به) للذكر وتفريق الضمائر المتعاقبة على الأشياء المختلفة إذا دل الدليل عليه ليس يبدع في القرائن، وجوز على هذا كون الجملة حالا من (المجرمين) ولا يتعين كونها حالا من الضمير ليتعين رجوعه للذكر، وذكر أن عوده على الاستهزاء لا ينافي كونها مفسرة بل يقويه اذ عدم الإيمان بالذكر أنسب بتمكن الاستهزاء في قلوبهم، وجعل الآية دليلا على أنه تعالى يوجد الباطل في قلوبهم فقيها رد على المعتزلة في قولهم: أنه قبيح فلا يصدر منه سبحانه، وكأنه رحمه الله تعالى ظن أن ما فعله الزمخشري من جعل الضميرين للذكر كان رعاية لمذهبه ففعل ما فعل، ولا يخفى أنه لم يصب المحز وغفل عن قولهم: الدليل إذا طرقة الاحتمال بطل به الاستدلال.

وفي الكشف بعد كلام أن رجوع الضمير إلى الاستهزاء أو الكفر مع ما فيه من تنافر النظم لا ينكره أهل الاعتزال إلا كإنكار سلك الذكر بصفة التكذيب والتأويل كالتأويل، وكأنهم غفلوا عما ذكره جار الله في الشعراء حيث أجاب عن سؤال اسناد سلك الذكر بتلك الصفة إلى نفسه جل وعلا بأن المراد تمكينه مكذبا في قلوبهم أشد التمكن كشيء جبلوا عليه، ولخص المعنى ههنا بأنه تعالى يلقيه في قلوبهم مكذبا لا أن التكذيب فعله سبحانه.

نعم أخرج ابن أبي حاتم عن أنس. والحسن تفسير ضمير (نسلكه) إلى الشرك، وأخرج هو. وابن جرير عن ابن زيد أنه قال في الآية: هم كما قال الله تعالى هو أضلهم ومنعهم الإيمان لكن هذا أمر وما نحن فيه آخر، واعترض بعضهم رجوع الضمير إلى (الذكر) بأن نون العظمة لا تناسب ذلك فأنما تحسن إذا كان فعل المعظم نفسه فعلا يظهر له أثر قوى وليس كذلك هنا فإنه تدافع وتنازع فيه. وأجاب بأن المقام إذا كان للتوبيخ يحسن ذلك، ولا يلزم أن تكون العظمة باعتبار القهر والغلبة فقد تكون باعتبار اللطف والاحسان. وتعقب ذلك الشهاب بقوله: لا يخفى أنه باعتبار القهر والغلبة يقتضى أن يؤثر ذلك في قلوبهم وليس كذلك لعدم إيمانهم

به ، وكذا باعتبار اللطف والاحسان يقتضى أن يكون سلكه في قلوبهم انعاما عليهم فأى انعام عليهم بما يقتضى الغضب فلا وجه لما ذكر ، وأنت تعلم أنه إذا كان المراد سلك ذلك وتمكينه في قلوبهم مكذبا به غير مقبول فيكون الاسناد باعتبار القهر والغلبة مما لا ينبغي أن يتطرح فيه كبشان ، والاثار الظاهر القوى لذلك بقوهم على الكفر والاصرار على الضلال ولوجاهتهم كل آية ، ولا يخفى ما في (كذلك) مما يناسب نون العظمة أيضا وقد مر التنبيه عليه غير مرة * (وَقَدْ خَلَّتْ) مضت (سُنَّةٌ) طريقة (الْأَوَّلِينَ ١٣) والمراد عادة الله تعالى فيهم على أن الاضافة لأدنى ملابسة لأعلى أن الاضافة بمعنى في ، والمراد بتلك العادة على تقدير أن يكون ضمير (نسلكه) للاستهزاء الخذلان وسلك الكفر في قلوبهم أى قد مضت عادته سبحانه وتعالى في الاولين بمن بعث اليهم الرسل عليهم السلام أن يخذلهم ويسلك الكفر والاستهزاء في قلوبهم ، وعلى تقدير أن يكون للذكر الاهلاك ، وعلى هذا قول الزمخشري أى مضت طريقتهم التي سنّها الله تعالى في اهلاكم حين كذبوا برسالمهم والمنزل عليهم ، وذكر أنه وعيد لأهل مكة على تكذيبهم ، وإلى الاول ذهب الزجاج ، وادعى الامام أنه لا يليق بظاهر اللفظ ، وبين ذلك الطيبي قائلا : ان التعريف في (المجرمين) للعد ، والمراد بهم المكذبون من قوم رسول الله ﷺ لأنهم المذكورون بعد أى مثل ذلك السلك الذي سلكناه في قلوب أولئك المستهزئين المكذبين للرسل الماضين نسلكه في قلوب هؤلاء المجرمين فلك أسوة بالرسول الماضية مع أمهم المكذبة ، ولست بأوحى في ذلك وقد خات سنة الاولين ، والمقام يقتضى التقرير والتأكيد فيكون في هذا مزيد تسلية للرسول عليه الصلاة والسلام ، والوعيد بعيد لأنه لم يسبق لإهلاك الامم ذكر ، وإيثار ذلك لأنه أقرب إلى مذهب الاعتزال اهـ وفيه غفلة عن مغزى الزمخشري ، وقد تفتن لذلك صاحب الكشف والله تعالى دره حيث قال : أراد أن موقع (قد خات) إلى آخره موقع الغاية في الشعراء أعنى قوله تعالى هنالك : (حتى يروا العذاب الاليم) فانهم لما شبهوا بهم قيل : لا يؤمنون وقد هلك من قبلهم ولم يؤمنوا فكذلك هؤلاء ، ومنه يظهر أن الكلام على هذا الوجه شديد الملازمة ، وأما أن الوعيد بعيد لعدم سبق ذكر لإهلاك الامم ففيه أن لفظ السنة مضافا إلى ما أضيف اليه ينبئ عن ذلك أشد الانباء ، ثم انه ليس المقصود منه الوعيد على ما قررناه ، وقد صرح أيضا بعض الاجلة أن الجملة استئنافية جىء بها تكملة للتسليية وتصريحا بالوعيد والتهديد ، ثم ما ذهب اليه الزمخشري من المراد بالسنة مروي عن قتادة . فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عنه أنه قال في الآية : قد خلت وقائع الله تعالى فيمن خلا من الامم . وعن ابن عباس أن المراد سنتهم في التكذيب ، ولعل الاضافة على هذا على ظاهرها * .

(وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ) ظاهره بابا لا بابا من أبوابها المعهودة كما قيل : (فَظَلُّوا فِيهِ) أى في ذلك الباب (يَرْجُونَ ١٤) يصعدون حسبا نيسره لهم فيرون ما فيها من الملائكة والعجائب طول نهارهم مستوضحين لما يرونه كما يفيد - ظلوا - لأنه يقال ظل يعمل كذا اذا فعله في النهار حيث يكون للشخص ظل ، وجوز في البحر كون ظل بمعنى صاروه مع كونه خلاف الاصل مما لاداعى اليه ، وأياما كان فضير الجمع للمقترحين ، وهو الظاهر المروي عن الحسن واليه ذهب الجبائي . وأبو مسلم ، وأخرج ابن جريج عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه للملائكة وروي ذلك عن قتادة أيضا .

أى فظل الملائكة الذين اقترحوا اتيانهم يعرجون فى ذلك الباب وهم يرونهم على أتم وجه . وقرأ الاعمش . وأبر حيوه (يعرجون) بكسر الراء وهى لغة هذيل فى العروج بمعنى الصعود (لَقَالُوا) لفرط عنادهم وغلوهم فى المكابرة وتفاديههم عن قبول الحق : (إِنَّمَا سَكَّرَتْ أَبْصَارُنَا) أى سدت ومنعت من الابصار حقيقة وما نراه تخيل لاحقيقة له ، أخرجه ابن ابى حاتم وغيره عن مجاهد ، وروى أيضا عن ابن عباس . وقادة فهو من السكر بالفتح ، وقال أبو حيان : بالكسر السد والحبس ، وقال ابن السيد : السكر بالفتح سد الباب والنهر وبالكسر السد نفسه ويجمع على سكور ، قال الرفاء :

غناؤنا فيه ألحان السكور اذا قل الغناء ورنات النواير

ويشهد لهذا المعنى قراءة ابن كثير : والحسن . ومجاهد (سكرت ابصارنا) بتخفيف الكاف مبني للمفعول لأن سكر المخفف المتعدى اشتهر فى معنى السد ، وعن عمرو بن العلاء أن المراد حيرت فهو من السكر بالضم ضد الصحو ، وفسروه بأنه حالة تعرض بين المرء وعقله ، وأكثر ما يستعمل ذلك فى الشراب وقد يمتري من الغضب والعشق ، ولذا قال الشاعر :

سكران سكرهوى وسكر مدامة أنى يفيق فنى به سكران

والتشديد فى ذلك للتعدية لأن سكر كفرح لازم فى الاشهر وقد حكى تعديه فيكون للتكثير والمبالغة ، وأرادوا بذلك أنه فسدت أبصارنا واعتراها خلل فى احساسها كما يعتري عقل السكران ذلك فيختل ادراكه فى الكلام على هذا استعارة وكذا على الاول عند بعض ويشهد لهذا المعنى قراءة الزهرى (سكرت) بفتح السين وكسر الكاف مخففة مبني للفاعل لأن الثلاثى اللازم مشهور فيه ولأن سكر بمعنى سد المعروف فيه فتح الكاف . واختار الزجاج أن المعنى سكنت عن أبصار الحقائق من سكرت الريح تسكر سكرًا اذا ركدت ويقال : ليلة ساكرة لاريح فيها والتضعيف للتعدية ولهم أقوال آخر متقاربة فى المعنى . وقرأ أبان بن تغلب وحملت لمخالفتها سواد المصحف على التفسير سحرت أبصارنا (بَلْ يَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ١٥) قد سحرنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما قالوا ذلك عند ظهور سائر الآيات الباهرة ، والظاهر على ما قال القطب أنهم أرادوا أولا سكرت أبصارنا لا عقولنا فنحن وان تخيلنا هذه الاشياء بأبصارنا لكن نعلم بعقولنا أن الحال بخلافه ثم أضربوا عن الحصر فى الابصار وقالوا : بل تجاوز ذلك الى عقولنا ، وفسر الزمخشري الحصر بأن ذلك ليس الا تسكيرا فأورد عليه بأن (إنما) إنما تفيد الحصر فى المذكور آخرًا وحينئذ يكون المعنى ما تقدم وهو مبنى على أن تقديم المقصور على المقصور عليه لازم وخلافه ممتنع ، وقد قال المحقق فى شرح التخليص انه يجوز اذا كان نفس التقديم يفيد الحصر كما فى قولنا : انما زيدا ضربت فانه لقصر الضرب على زيد ، وقال أبو الطيب :

صفاته لم تزده معرفة لكنها لذة ذكرناها

أى ما ذكرناها إلا لذة إلا ان هذا لا ينفع فيما نحن فيه . نعم نقل عن عروس الأفراح أن حكم أهل المعاني غير مسلم فان قولك : إنما قمت معناه لم يقع إلا القيام فهو لحصر الفعل وليس بأخرو لو قصد حصر الفاعل لا انفصل ، ثم أورد عدة أمثلة من كلام المفسرين تدل على ما ذكره فى المسئلة ، فالظاهر أن الزمخشري لا يرى ما قالوه مطردًا وهم قد غفلوا عن مراده هنا قاله الشهاب ، وما نقله عن عروس الأفراح فى إنما قمت من أنه

لحصر الفعل ولو كان لحصر الفاعل لانفصال يخالفه ما في شرح المفتاح الشريفي من أنه إذا أريد حصر الفعل في الفاعل المضمر فإن ذكر بعد الفعل شيء من متعلقاته وجب انفصال الفاعل وتأخيره كما في قولك : إنما ضرب اليوم أنا ، وكما في قول الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الدمار وإنما ينافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وان لم يذكر احتمال الوجوب طردا للباب وعدمه بأن يجوز الانفصال نظرا إلى المعنى والاتصال نظرا إلى اللفظ إذ لا فاصل لفظيا أه فانه صريح في أن إنما قمت لحصر الفاعل وان لم يجب الانفصال لكن اختار السعد في شرحه وجوب الانفصال مطلقا وحكم بأن الظاهر أن معنى إنما أقوم أنا إلا أقوم كما نقله السمرقندي . وأبو حيان مع طائفة يسيرة من النحاة أنكروا إفادة إنما للحصر أصلا وليس بالمعول عليه عند المحققين لكنهم قالوا : إنها قد تأتي لمجرد التأكيد وتتمام الكلام في هذا المقام يطلب من محله . ووجه الشهاب الاضراب بعد أن قال هو جعل الأول في حكم المسكوت عنه دون النفي ويحتمل الثاني بأنه اضراب لأن هذا ليس بواقع في نفس الامر بل بطريق السحر أو هو باعتبار ما تفيد الجملة من الاستمرار الذي دلت عليه الاسمية أي مسحور يتنا لا تختص بهذه الحالة بل نحن مستمررون عليها في كل ما يرينا من الآيات ، هذا وفي هذه الآية من وصفهم بالعناد وتواطئهم على ما هم فيه من التكذيب والفساد ما لا يخفى ، وفي ذلك تأكيد لما يفهم من الآية الأولى ، وقد ذكر بن المنير في المراد منها وجهها بعيدا جدا فيما أرى فقال : المراد والله تعالى أعلم إقامة الحجة على المكذبين بأن الله تعالى سلك القرآن في قلوبهم وأدخله في سويدائها كما سلك في قلوب المؤمنين المصدقين فكذب به هؤلاء وصدق به هؤلاء كل على علم وفهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولئلا يكون للكفار على الله تعالى حجة بأنهم ما فهموا وجه الإعجاز كما فهمها من آمن فأعلمهم الله تعالى . وهم في مهلة وإمكان . أنهم ما كفروا إلا على علم معاندين باغين غير معذورين ولذلك عقبه سبحانه بقوله : تعالى : (ولو فتحنا عابهم) الخ أي هؤلاء فهموا القرآن وعلوا وجوه إعجازه وواجه ذلك في قلوبهم ووقر ولكنهم قوم سجيتهم العناد وستمهم اللداد حتى لو سلك بهم أوضح السبل وأدعاهما إلى الإيمان لقالوا بعد الايضاح العظيم : إنما سكرت أبصارنا وسحرنا وما هذه إلا خيالات لا حقائق تحتها فأسجل سبحانه عليهم بذلك أنهم لا عذر لهم بالتكذيب من عدم سماع ووعي ووصول إلى القلوب وفهم كما فهم غيرهم من المصدقين لأن ذلك كان حاصلا لهم وليس بهم إلا العناد والاصرار لا غير أه فليتأمل والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل ، ثم أنه تعالى لما ذكر حال منكرى النبوة وكانت مفرعة على التوحيد ذكر دلائله السماوية والأرضية فقال عز قائلا : ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا ﴾ الخ وإلى هذا ذهب الامام وغيره في وجه الربط .

وقال ابن عطية : انه سبحانه لما ذكر أنهم لو رأوا الآية المطلوبة في السماء لعاندوا وبقوا على ما هم فيه من الضلال عقب ذلك بهذه الآية كأنه جل شأنه قال : وإن في السماء لعبرا منصوبة غير هذه المذكورة وكفرهم بها واعراضهم عنها اصرار منهم وعتواه ؛ والظاهر أن الجعل بمعنى الخلق والابداع فالجار والمجرور متعلق به ، وجوز أن يكون بمعنى التصيير فهو متعلق بمحذوف على أنه مفعول ثان له وبروجا مفعوله الأول ، والبروج جمع برج وهو لغة القصر والحصن وبذلك فسره هنا عطية ، فقد أخرج عنه ابن أبي حاتم أنه قال :

جعلنا قصورا في السماء فيها الحرس ، وأخرج عن أبي صالح أن المراد بالبروج الكواكب العظام .
وفي البحر عنه الكواكب السيارة وروى غير واحد عن مجاهد . وقيادة أنها الكواكب من غير قيد . وروى عن
ابن عباس تفسير ذلك بالبروج الاثني عشر المشهورة وهي ستة شمالية ثلاثة ريعية وثلاثة صيفية وأولها الحمل
وسنة جنوبية ثلاثة خريفية وثلاثة شتائية وأولها الميزان وطول كل برج عندهم لدرجة وعرضه قف درجة ص
منها في جهة الشمال ومثلها في جهة الجنوب وكأنها إنما سميت بذلك لأنها كالحصن أو القصر للكواكب الحال
فيها وهي في الحقيقة أجزاء الفلك الأعظم وهو المحدد المسمى بلسانهم الفلك الاطلس وفلك الافلاك ولسان
الشرع بعكسه ولهذا يسمى الشيخ الأكبر قدس سره الفلك الاطلس بفلك البروج والمشهور تسمية الفلك
الثامن وهو فلك الثوابت به لاعتبارهم الانقسام فيه وكأن ذلك لظهور ما تتعين به الأجزاء من الصور فيه وان
كان كل منها منتقلا عما عينه إلى آخر منها لثبوت الحركة الذاتية للثوابت على خلاف التوالي وان لم يثبتها لها
لعدم الاحساس بها قدماء الفلاسفة كما لم يثبت الا كثرون حركتها على نفسها وأثبتها الشيخ أبو علي ومن تبعه
من المحققين ، وقد صرحوا بان هذه الصور المسماة بالاسماء المعلومة توهمت على المنطقة وما يقرب منها من
الجانبيين من كواكب ثابتة تنظمها خطوط موهومة وقعت وقت القسمة في تلك الأقسام ونقل ذلك في الكفاية
عن عامة المنجمين وانهم إنما توهموا لكل قسم صورة ليحصل التفهيم والتعليم بان يقال: الدبران مثلاً عين الأسد .
وتعقب ذلك بقوله : وهذا ليس بسديد عندى لأن تلك الصور لو كانت وهمية لم يكن لها أثر في أمثالها
من العالم السفلى مع ان الأمر ليس كذلك فقد قال بطليموس في الثمرة . الصور التي في عالم التركيب مطبوعة
للصور الفلكية إذ هي في ذواتها على تلك الصور فأدركتها الأوهام على ما هي عليه وفيه بحث ثم هذه البروج
مختلفة الآثار والخصائص بل لكل جزء من كل منها وإن كان أقل من عشرة بل أقل الأقل آثار تخالف آثار
الجزء الآخر وكل ذلك آثار حكمة الله تعالى وقدرته عز وجل . وقد ذكر الشيخ الأكبر قدس سره في بعض
كتبه أن آثار النجوم وأحكامها مفاضة عليهما من تلك البروج المعتمدة في المحدد .

وفي الفصل الثالث من الباب الحادى والسبعين والثلاثمائة من فتوحاته مامنه ان الله تعالى قسم الفلك الاطلس
اثني عشر قسماً سماها بروجاً وأسكن كل برج منها ملكاً وهؤلاء الملائكة أئمة العالم وجعل لكل منهم ثلاثين
خزانة تحتوى كل منها على علوم شتى يهبون منها للنازل بهم قدر ما تعطيه رتبته وهي الخزائن التي قال الله تعالى
فيها: (وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم) وتسمى عند أهل التعاليم بدرجات الفلك والنازلون
بها هم الجوارى والمنازل وعيوقاتها من الثوابت والعلوم الحاصلة من تلك الخزائن الالهية هي ما يظهر في عام
الاركان من التأثيرات بل ما يظهر في مقعر فلك الثوابت الى الارض الى آخر ما قال، وقد أطال قدس سره
الكلام في هذا الباب وهو بمنزل عن اعتقاد المحدثين نقلة الدين عليهم الرحمة ، ثم ان في اختلاف خواص
البروج حسبما تشهد به التجربة مع ما اتفق عليه الجمهور من بساطة السماء أدل دليل على وجود الصانع المختار جل جلاله .
﴿ وَزَيَّنَّاها ﴾ أى السماء بما فيها من الكواكب السيارات وغيرها وهي كثيرة لا يعلم عددها الا الله
تعالى . نعم المرصود منها ألف ونيف وعشرون ورتبها على ست مراتب وسموها اقداراً متزايدة سدسها حتى

كان قطر ما في القدر الاول ستة أمثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب وما دون السادس لم يثبتوه في المراتب بل ان كان كقطعة السحاب يسمونه سحاييا والا فظلماء، وذكر في الكفاية ان ما كان منها في القدر الاول فجرمه مائة وستة وخمسون مرة ونصف عشر الارض. وجاء في بعض الآثار أن أصغر النجوم كالجليل العظيم واستظهر أبو حيان عود الضمير للبروج لأنها المحدث عنها والا قرب في اللفظ والجمهور على ما ذكرنا حذرنا من انتشار الضمائر (لِلنَّازِرِينَ ١٦) أي بأبصارهم اليها كما قاله بعضهم لأنه المناسب للتزيين، وجوز أن يراد بالتزيين ترتيبها على نظام بديع مستتبعا للآثار الحسنة فيراد بالنظرين المتفكرون المستدلون بذلك على قدرة مقدرها وحكمة مدبرها جل شأنه (وَحَفَظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ١٧) مطرود عن الخيرات، ويطلق الرجم على الرمي بالرجام وهي الحجارة، فالمراد بالرجيم المرمى بالنجوم، ويطلق أيضا على الاهلاك والقتل الشنيع، والمراد بحفظها من الشيطان اما منعه عن التعرض لها على الاطلاق والوقوف على ما فيها في الجلة فالاستثناء في قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَّ السَّمْعَ) متصل، وإما المنع عن دخولها والاختلاط مع أهلها على نحو الاختلاط مع أهل الارض فهو حينئذ منقطع، وعلى التقديرين محل (من) النصب على الاستثناء، وجوز أبو البقاء: والحو في كونه في محل جر على أنه بدل (من كل شيطان) بدل بعض من كل واستغنى عن الضمير الرابط بالا. واعترض بأنه يشترط في البدلية أن تكون في كلام غير موجب وهذا الكلام مثبت. ودفع بأنه في تأويل المنقضى أي لم يمكن منها كل شيطان أو نحوه وأورد أن تأويل المثبت في غير أبي ومتصرفاته غير مقبس ولا حسن فلا يقال مات القوم الا يزيد بمعنى لم يعيشوا، ولعل القائل بالبدلية لا يسلم ذلك، وقد أولوا بالمنقضى قوله تعالى: (فشربو امنه الا قليل) وقوله عليه الصلاة والسلام: «العالم هلكي الا العالمون» الخبر وغير ذلك مما ليس فيه أبن ولا شيء من متصرفاته لكن الانصاف ضعف هذه البدلية كما لا يخفى.

وجوز أبو البقاء أيضا أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر جملة قوله تعالى: (فَاتَّبَعَهُ شُهَابٌ مُمِينٌ ١٨) وذكر أن الفاء من أجل ان (من) موصول أو شرط والاستراق افتعال من السرقة وهو أخذ الشيء بخفية شبه به خطفتهم اليسيرة من الملا الأعلى وهو المذكور في قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ خُطِفَ الْخَطْفَةَ) والمراد بالسمع المسموع، والشهاب على ما قال الراغب: الشعلة الساطعة من النار الموقدة ومن العارض في الجو ويطلق على الكوكب لبريقه كشعلة النار.

وأصله من الشبهة وهي بياض مختلط بسواد وليست البياض الصافي كما يغلط فيه العامة فيقولون فرس أشهب للقرطاسي: والمراد - بمبين - ظاهر أمره للبصرين ومعنى اتبعه تبعه عند الأخفش نحو ردفته وأردفته فليست الهمة فيه للتعدية، وقيل: أتبعه أخص من تبعه لما قال الجوهري تبعت القوم تبعاً وتباعة بالفتح إذا مشيت خلفهم أو مروا بك فضيت معهم وأتبع القوم على أفعلت إذا كانوا قد سبقوك فلحقهم واستحسن الفرق بينهما الشهاب، ولما كان الاتباع محتملا للاهلاك وغيره اختلف العلماء في ذلك فحكى القرطبي عن ابن عباس أن الشهاب يحرق ويحرق ولا يقتل، وعن الحسن وطائفة أنه يقتل، وادعى أن الاول أصح، ونقل غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: ان الشياطين يركب بعضهم بعضا إلى السماء الدنيا يسترقون

السمع من الملائكة عليهم السلام فيرمون بالكواكب فلا تخطيء أبداً فمنهم من تقتله ومنهم من تحرق وجهه أو جنبه أو يده أو حيث يشاء الله تعالى ومنهم من تخبله فيصير غولاً فيضل الناس في البراري، وما لا يعول عليه ما يروى من أن منهم من يقع في البحر فيكون تمساحاً؛ ومن الناس من طعن كما قال الامام في أمر هذا الاستراق والرمى من وجوهه * أحدها أن انقضاء الكواكب المذكور في كتب قدماء الفلاسفة وذكروا فيه أن الأرض إذا سخنت بالشمس ارتفع منها بخار يابس فاذا بلغ كرة النار التي دون الفلك احترق بها فتلكت الشعلة هي الشهاب . وقد يبقى زماناً مشتعلًا إذا كان كثيفاً وربما حيت الأذخنة في برد الهواء للتعاقب فانضغطت مشتعلة، وجاء أيضاً في شعر الجاهلية قال بشر بن أبي حازم :

والعير يلحقها الغبار وجحشها ينقض خلفهما انقضاء الكواكب

وقال أوس بن حجر : وانقض كالدرى يتبعه نفع شور تخاله طنباً

إلى غير ذلك * وثانيها أن هؤلاء الشياطين كيف يجوز فيهم أن يشاهدوا ألوفاً من جنسهم يسترقون السمع فيحترقون ثم انهم مع ذلك يعودون لصنيعهم فإن من له أدنى عقل إذا رأى هلاك أبناء جنسه من تعاطى شيء مراراً امتنع منه * وثالثها أن يقال : إن ثخن السماء خمسمائة عام ف هؤلاء الشياطين إن نفذوا في جرمها وخرقوها فهو باطل لنفي أن يكون لها فطور على ما قال سبحانه : (فارجع البصر هل ترى من فطور) وإن كانوا لا ينفذون فكيف يمكنهم سماع أسرار الملائكة عليهم السلام مع هذا البعد العظيم . ورابعها أن الملائكة عليهم السلام إنما اطاعوا على الأحوال المستقبلة أما لأنهم طالعوها من اللوح المحفوظ أو لأنهم تلقفوها بالوحى ، وعلى التقديرين لم لم يسكتوا عن ذكرها حتى لا تتمكن الشياطين من الوقوف عليها ؟ * وخامسها أن الشياطين مخلوقون من النار والنار لا تحرق النار بل تقويها فكيف يعقل زجرهم بهذه الشهب ؟ * وسادسها أنكم قلتم : إن هذا القذف لأجل النبوة فلم دام بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ؟ * وسابعها أن هذه الشهب إنما تحدث بقرب الأرض بدليل أنا نشاهد حركاتها ولو كانت قريبة من الفلك لما شاهدناها كما لم نشاهد حركات الأفلاك والكواكب ، وإذا ثبت أنها تحدث بالقرب من الأرض فكيف يقال : إنها تمنع الشياطين من الوصول إلى الفلك ؟ * وثامنها أن هؤلاء الشياطين لو كان يمكنهم أن ينقلوا أخبار الملائكة عليهم السلام عن المغيبات إلى الكهنة فلم لم ينقلوا أسرار المؤمنين إلى الكفار حتى يتوصلوا بواسطة وقوفهم على أسرارهم إلى إلحاق الضرر بهم ؟ * وتاسعها لم لم يمنعهم الله تعالى من الصعود ابتداء حتى لا يحتاج في دفعهم إلى هذه الشهب ؟ وقال بعضهم : أيضاً : إن السماع إنما يفيدهم إذا عرفوا لغة الملائكة فلم لم يجعلهم الله سبحانه جاهلين بلغتهم لئلا يفيدهم السماع شيئاً ، وأيضاً أن انقطع الهواء دون مقعر فلك القمر لم يحدث هناك صوت إذ هو من توج الهواء والمفروض عدمه وإن لم ينقطع كان دون ذلك أصوات هائلة من توج الهواء بحركة الأجرام العظيمة وهي تمنع من سماع أصوات الملائكة عليهم السلام في محاوراتهم ولا يكاد يظن أن أصواتهم في المحاورات تغلب هاتيك الأصوات لتسمع معها ، وأيضاً ليس في السماء الدنيا إلا القمر ولا نراه يرى به وسائر السيارات فوق (كل في فلك يسبحون) والثوابت في الفلك الثامن والرمى بشيء من ذلك يستدعى خرق السماء وتشققها ليصل الشهاب إلى الشيطان وهر بما لا يكاد يقال * وأجاب الامام عن الأول . أولاً بأن الشهب لم تكن موجودة قبل البعثة وهذا

قول ابن عباس ، فقد روى عنه أنه قال : « كان الجن يصعدون إلى السماء فيستمعون الوحي فإذا سمعوا الكلمة زادوا فيها أشياء من عند أنفسهم فلما بعث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم منعوا مقادهم ولم يكن النجوم يرمى بها قبل ذلك فقال لهم إبليس : ما هذا إلا لأمر حدث » الخبر .

وروى عن أبي بن كعب أنه قال : « لم يرم بنجم منذ رفع عيسى عليه السلام حتى بعث رسول الله ﷺ فرمى بها فرأت قريش (١) ما لم تر قبل فجعلوا يسيرون أنعامهم ويعتقون رقابهم يظنون أنه الفناء فبلغ ذلك كبيرهم فقال : لم تفعلون ؟ فقالوا : رمى بالنجوم فقال : اعتبروا فإن تكن نجوم معروقة فهو وقت فناء الناس والافهو أمر حدث فنظروا فإذا هي لا تعرف فأخبروه فقال : في الأمر مهلة وهذا عند ظهور نبي » الخبر ، وكتب الاوائل قدتوالث عليها التحريقات فاعل المتأخرين الحقوا هذه المسئلة بها طعنا في هذه المعجزة ، وكذا الاشعار المنسوبة إلى أهل الجاهلية لعلها مختلفة عليهم . وثانيا وهو الحق بأنها كانت موجودة قبل البعثة لأسباب أخر ولا ننكر ذلك إلا أنه لا ينافي أنها بعد البعثة قد توجد بسبب دفع الشياطين وزجرهم . يروى أنه قيل للزهري : أكان يرمى في الجاهلية ؟ قال : نعم قيل : أفرأيت قوله تعالى : (وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا) قال : غلط وشدد أمر هاجين بعث النبي ﷺ ، وعلى نحو هذا يخرج ما روى عن ابن عباس . وأبي رضى الله تعالى عنهم إن صح . وعن الثاني بأنه إذا جاء القدر عمى البصر فإذا قضى الله تعالى على طائفة منهم الحرق لطغيانهم وضلالهم قيض لها من الدواعي ما تقدم معه على الفعل المفضي إلى الهلاك . وعن الثالث بأن البعد بين الارض والسماء خمسمائة عام فأما نحن الفلك فانه لا يكون عظيما . وعن الرابع بأنه روى عن الزهري (٢) عن علي بن الحسين بن علي كرم الله تعالى وجهه عن ابن عباس قال : بينا النبي ﷺ جالس في نفر من أصحابه إذ رمى بنجم فاستنار فقال عليه الصلاة والسلام : « ما كنتم تقولون في الجاهلية إذا حدث مثل هذا ؟ » قالوا : « كنا نقول يولد عظيم أو يموت عظيم قال عليه الصلاة والسلام : « فانها لا ترمى لموت أحد ولا لحياته ولكن ربنا تعالى إذا قضى الأمر في السماء سبحت حملة العرش ثم سبح أهل السماء وسبح أهل كل سماء حتى ينتهي التسبيح إلى هذه السماء ويستخير أهل السماء حملة العرش ماذا قال ربكم ؟ فيخبرونهم ولا يزال ينتهي الخبر إلى هذه السماء فيتخطفه الجن فيرمون فاجاموا به فهو حق ولكنهم يزيدون فيه » . وعن الخامس بأن النار قد تكون أقوى من نار أخرى فالأقوى تبطل مادونها . وعن السادس بأنه إنما دام لأنه عليه الصلاة والسلام أخبر بطلان الكهانة فلم يدم هذا القذف لعادت الكهانة وذلك يقدر في خبر الرسول ﷺ عن بطلانها . وعن السابع بأن البعد على مذهبنا غير مانع من السماع فلعله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأنهم إذا وقفوا في تلك المواضع سمعوا كلام الملائكة عليهم السلام . وعن الثامن بأنه لعل الله تعالى أقدرهم على استماع الغيوب من الملائكة وأعجزهم عن إيصال أسرار المؤمنين إلى الكفار . وعن التاسع بأنه عز وجل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وبهذا يجاب عن الأول فيما قيل . وأجيب عن الثاني بأننا نختار انقطاع الهواء والسماع عندنا بخلق الله تعالى ولا يتوقف على وجود الهواء وتموجه ، وقد يختار عدم الانقطاع ويقال : إنه تعالى شأنه

(١) يروى أنه أول من فرع للرمى بالنجوم هذا الحى من ثقيف وأنهم جاؤا إلى رجل منهم يقال له عمرو بن أمية أحد بني علاج وكان أدهى العرب فقال لهم نحو ما ذكر في هذا الخبر اه منه (٢) وقد روى هذا الخبر مسلم اه منه

قادر على منع الهواء من التوَجُّج بحركة هاتيك الاجرام ، وكذا هو سبحانه قادر على اسماعهم مع هاتيك الاصوات الهائلة السر وأخفى . وعن الثالث بأن كون الثوابت في الفلك الثامن هو الذي ذهب اليه الفلاسفة واحتجوا عليه بأن بعضها فيه فيجب أن يكون كلها كذلك ، أما الاول فلأن الثوابت التي تكون قريبة من المنطقة تنكشف بالسيارات فوجب أن تكون الثوابت المنكشفة فوق السيارات الكاسفة ، وأما الثاني فلأنها بأسرها متحركة حركة واحدة بطيئة في كل مائة سنة أو أقل على الخلاف درجة فلا بد أن تكون مركزية في كرة واحدة ، وهو احتجاج ضعيف لأنه لا يلزم من كون بعض الثوابت فوق السيارات كون كلها هناك لأنه لا يبعد وجود كرة تحت كرة القمر وتكون في البطء مساوية لكرة الثوابت وتكون الكواكب المركوزة فيما يقارب القطبين مركوزة في هذه الكرة السفلية إذ لا يبعد وجود كرتين مختلفتين بالصغر والكبر مع كونهما متشابهتين في الحركة ، وعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه النجوم في السماء الدنيا ، وقد ذكر الجلال السيوطي وغيره أنه جاء في بعض الآثار أن الكواكب معلقة بسلاسل من نور بأيدي ملائكة في السماء الدنيا يسيرونها حيث شاء الله تعالى وكيف شاء إلا أن في صحة ذلك ما فيه ، على أن ما ذكر في السؤال من أن ذلك يستلزم الخرق وهو بما لا يكاد يقال إما أن يكون مبنيًا على القول بامتناع الخرق والالتزام على الفلك المحدد وغيره فقد تقرر فساد ذلك وحق إمكان الخرق والالتزام بما لا مز يدعيه في غير كتاب من كتب الكلام ، وإما أن يكون مبنيًا على مجرد الاستبعاد فهو بما لا يفيد شيئاً لأن أكثر الممكنات مستبعدة وهي واقعة ولا أظنك في مرية من ذلك بل قد يقال : نحن لا نلتزم أن الكوكب نفسه يتبع الشيطان في حرقه ، والشهاب ليس نصا في الكوكب لما علمت ما قيل في معناه وإن قيل : إنه بنفسه ينقض ويرمى الشيطان ثم يعود إلى مكانه لظاهر اطلاق الرجوم على النجوم وقولهم رمى بالنجم مثلاً .

وكذا لا نلتزم القول بأنه ينفصل عن الكوكب شعلة كالقنبس الذي يؤخذ من النار فيرمى بها كما قاله غير واحد لاحتاج في الجواب عن السؤال بما تقدم اذ يجوز أن يقال : إنه يؤثر حيث كان باذن الله تعالى هذه الشعلة المسماة بالشهاب ويحرق بها من شاء الله تعالى من الشياطين ، واطلاق الرجوم على النجوم وقولهم : رمى بالنجم يحتمل أن يكون مبنيًا على الظاهر للرائي كما في قوله تعالى في الشمس : (تغرب في عين حمئة) وقال الامام : إن هذه الشهب ليست هي الثوابت المركوزة في الفلك والا لظهر نقصان كثير في أعدادها مع أنه لم يوجد نقصان أصلاً . وأيضاً إن في جعلها رجوما ما يوجب النقصان في زينة السماء بل هي جنس آخر غيرها يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين ، ولا يأباه قوله تعالى : (ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين) حيث أفاد أن تلك المصابيح هي الرجوم بأعيانها لانا نقول : كل نير يحصل في الجو العالى فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن المصابيح منها باقية على وجه الدهر أمانة من التغير والفساد ومنها مالا يكون كذلك والشهب من هذا القسم وحينئذ يزول الاشكال انتهى . والجرح والتعديل بين القولين مفوضان الى شهاب ذهك الثاقب ، وفي أجوبته السابقة رحمه الله تعالى مالا يخفى ضعفه ، وكذا شاهدة عليه بقلة الاطلاع على الاخبار الصحيحة المشهورة ، ألا ترى قوله في الجواب عن ثالث الاسئلة التسعة : إن البعد بين السماء والأرض خمسمائة عام وأما نحن الفلك فانه لا يكون عظيماً فانه مخالف لما نطق به الشريعة وهذت به الفلسفة ، أما مخالفته للاول فلأنه قد صح أن سمك كل سماء خمسمائة عام كما صح أن بين السماء والأرض كذلك ، وأما مخالفته للثاني

فلأنه لم يقل أحد من الفلاسفة: أن بين السماء والأرض هذه المسافة التي ذكرها، والأفلاك عندهم مختلفة في الثخن، وقد بينوا ثخن كل بالفراسخ حسبما ذكر في كتب الأجرام والأبعاد، وذكر وافي ثخن المحدد ما يشهد بمزيد عظمة الله جل جلاله لكن لا مستند لهم قطعي في ذلك بل إن قولهم: لا فضل في الفلكيات مع كونه أشبه شيء بالخطائيات يعكر عليه. وقوله في الجواب عن السادس: إنه إنما دام لثلا يقدح انقطاعه في خبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عن بطلان الكهانة فإنه مستلزم للدور إذ الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام إنما أخبر بذلك لعلمه بدوام القذف المانع من تحقق ما تتوقف عليه الكهانة. وقوله في الجواب عن الخامس: إن النار قد تكون أقوى من نار أخرى فتبطلها ظاهر في أن الشياطين نار صرفة وليس كذلك بل الحق أنهم يغاب عليهم العنصر الناري وقد حصل لهم بالتركيب ولو مع غلبة هذا العنصر ما ليس للنار الصرفة وهو ظاهر هذا ثم أعلم أنه يجوز أن يكون استراق السمع من الملائكة الذين عند السماء لا من الملائكة الذين بين كل سماء وسماء ليحجى حديث الثخن واستبعاد السماع معه، ويشهد لهذا ما رواه البخاري عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنهم قالت: «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: إن الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتذكر الأمر قضى في السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه إلى الكهان فيكذبون مع الكلمة مائة كذبة من عند أنفسهم» ولا ينافيه ما رواه أيضا عن عكرمة أنه قال: «سمعت أبا هريرة يقول: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: إذا قضى الله تعالى الأمر في السماء ضربت الملائكة أجنتها خضعاناً لقوله سبحانه كأنه سلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير فيسمعها مسترق السمع، الخبر، إذ ليس فيه أكثر من سماع المسترق الكلمة بعد قول الملائكة عليهم السلام بعضهم لبعض، وعدم منافاة هذا لذلك ظاهر عند من ألقى السمع وهو شهيد، وأنه ليس في الآيات ما هو نص في أن ما نراه من الشهب لا يكون إلا رمى شيطان يسترق بل غاية ما فيها أنه إذا استرق شيطان أتبعه شهاب ورمى بنجم وأين هذا من ذلك؟ نعم في خبر الزمري ما يحتاج معه إلى تأمل، وعلى هذا فيجوز أن يكون حدوث بعض ما نراه من الشهب لتصادد البخار حسبما تقدم عن الفلاسفة، وكذا يجوز أن يكون صعود الشياطين للاستراق في كل سنة مثلاً مرة، ولا يخفى نفع هذا في الجواب عن السؤال الثاني.

ومن الناس من أجاب عنه بأنه لا يبعد أن يكون المسترقون صنفان من الشياطين تقتضي ذواتهم التصاعد نظير تصاعد الأبخرة، بل يجوز أن يكون أولئك الشياطين أبخرة تعلق بها أنفس خبيثة على نحو ما ذكر الفلاسفة من أنه قد يتعلق بذوات الأذناب نفس فتغيب وتطاع بنفسها وفيه بحث. ونقل الإمام عن الجبائي أنه قال في الجواب عن ذلك: إن الحالة التي تعترهم ليس لها موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه وإنما يمنعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فرمما صاروا إلى موضعهم فتصيبهم الشهب وربما صاروا إلى غيره ولا يصادفون الملائكة فلا يصيبهم شيء فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلبوا في بعضها جاز أن يصيروا إلى موضع يغلب على ظنونهم أنها لا تصيبهم فيه كما يجوز فيمن يسلك البحر إن يسلكه في موضع يغلب على ظنه حصول النجاة فيه، وتعقبه بقوله: ولقائل أن يقول: إنهم إن صعدوا فاما أن يصلوا إلى مواضع الملائكة أو إلى غيرها فان وصلوا إلى الأول احترقوا وأن إلى الثاني لم يظفروا بمقصود أصلاً، فعلى كلا التقديرين المقصود غير حاصل فإذا حصلت هذه التجربة وثبت بالاستقراء أن الفوز بالمقصود محقق وجب أن يمتنعوا، وهذا بخلاف حال

المسافر في البحر فان الغالب على المسافرين فيه الفوز بالمقصود ، ثم قال : فالأقرب في الجواب أن نقول : هذه الواقعة انما تتفق في الندرة فلعلها لا تشتهر بسبب كونها نادرة فيما بين الشياطين اهـ .

وأنت تعلم أن هذا لا يكاد يتم الامع القول بأنه ليس كل مانراه من الشهب يحرق به الشياطين والامر مع هذا القول سهل كما لا يخفى . وذكر اليبضاوى أن استراق السمع خطفتهم اليسيرة من قطان السموات لما بينهم من المناسبة في الجوهر . أو بالاستدلال من أوضاع الكواكب وحركاتها ، وذكر عند قوله تعالى : (انهم عن السمع لمعزولون) أن السمع مشروط بمشاركتهم في صفات الذات وقبول فيضان الحق والاتقاش بالصورة الملكوئية ونفوسهم خبيثة ظلمانية شريرة بالذات لا تقبل ذلك ، ولا يخفى ما فيه ، فانه ظاهر في أن الاستراق يقتضى مناسبة الجوهر والسمع التام يقتضى المشاركة المذكورة وهو لا يتمشى على أصول الشرع ، وفي أن تلقيهم يكون من الأوضاع الفلكية وهو مخالف لصريح النظم والأحاديث مع أنه يقتضى أن يكون قطان السماء بمعنى الكواكب وشمول (من) شياطين الانس من المنجمين وهو كما ترى . وذكر هو . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الشياطين كانوا لا يحجبون عن السموات فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سموات ولما ولد النبي ﷺ منعوا من السموات كلها اهـ .

ومن الناس من ذهب أخذا ببعض الظواهر إلى أن المنع عند البعثة والله تعالى أعلم (بقي ههنا إشكال) ذكره الامام مع جوابه فقال : ولقائل أن يقول : اذا جوزتم في الجملة أن يصعد الشيطان الى السماء ويسمع أخبار الغيوب من الملائكة عليهم السلام ثم يلقيها الى الكهنة وجب أن يخرج الاخبار عن المغيبات عن كونه معجزا دالا على الصدق لأن كل غيب يخبر عنه الرسول عليه الصلاة والسلام يقوم فيه هذا الاحتمال ، ولا يقال : ان الله تعالى أخبر أنهم عجزوا عن ذلك بعد مولده صلى الله تعالى عليه وسلم لأننا نقول : هذا المعجز لا يمكن اثباته الا بعد القطع بكونه عليه الصلاة والسلام رسولا وبكون القرآن حقا والقطع بهذا لا يمكن الا بواسطة المعجز ، وكون الاخبار عن الغيوب معجزا لا يثبت الا بعد ابطال هذا الاحتمال وحينئذ يلزم الدور وهو محال . ويمكن أن يجاب عنه بأننا ثبت كونه صلى الله تعالى عليه وسلم رسولا بسائر المعجزات ثم بعد العلم بثبوت ذلك نقطع بأن الله تعالى أعجز الشياطين عن تلقف الغيب بهذا الطريق وعند ذلك يصير الاخبار عن الغيوب معجزا ولا يلزم الدور اهـ فتدبر والله سبحانه ولى التوفيق ويده أزمة التحقيق .

(وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا) بسطانها ، قال الحسن : أخذ الله تعالى طينة فقال لها : انبسطي فانبسطت ، وعن قتادة أنه قال : ذكر لنا أن أم القرى مكة ومنها دحيت الأرض وبسطت ، وعن ابن عباس أنه قال : بسطانها على وجه الماء ، وقيل : يحتمل أن يكون المراد جعلناها ممتدة في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق ، والظاهر أن المراد بسطها وتوسعتها ليحصل بها الاتقاع لمن حلها ولا يلزم من ذلك نفى كرويتها لما أن الكرة العظيمة لعظمها ترى كالسطح المستوى ، ونصب (الأرض) على الحذف على شريطة التفسير وهو في مثل ذلك أرجح من الرفع على الابتداء اللطف على الجملة الفعلية أعنى قوله تعالى : (ولقد جعلنا) الخ وليوافق ما بعده أعنى قوله سبحانه : (وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ) أى جبالا ثوابت جمع راسية جمع رأس على ما قيل ، وقد بين حكمة القاء ذلك فيها في قوله سبحانه : (وألقى في الأرض

رواسي أن تميد بكم) هـ

قال ابن عباس : إن الله تعالى لما بسط الأرض على الماء مالت كالسفينة فأرساها بالجبال الثقيل لثلاث ميل بأهلها ، وقد تقدم الكلام في ذلك هـ وزعم بعضهم (١) أنه يجوز أن يكون المراد أنه تعالى فعل ذلك لتكون الجبال دالة على طرق الأرض ونواحيها فلا تميد الناس عن الجادة المستقيمة ولا يقعون في الضلال ، ثم قال : وهذا الوجه ظاهر الاحتمال . وأنت تعلم أنه لا يسوغ الذهاب اليه مع وجود أخبار تأباه كالجبال (وَأَنْتَنَافِيهَا) أى في الأرض ، وهى إما شاملة للجبال لأنها تعد منها أو خاصة بغيرها لأن أكثر النبات وأحسنه في ذلك هـ وجوز أن يكون الضمير للجبال والأرض بتأويل المذكورات مثلاً أو للأرض بمعنى ما يقابل السماء بطريق الاستخدام ، وعوده على الرواسي لقربها وحمل الانبات على اخراج المعادن بعيد (مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ١٩) أى مقدر بمقدار معين تقتضيه الحكمة فهو مجاز مستعمل في لازم معناه أو كناية أو من كل شئ مستحسن متناسب من قولهم : كلام موزون ، وأنشد المرتضى في درره لهذا المعنى قول عمر بن أبي ربيعة :

وحديث أذه وهو مما تشتهيه النفوس يوزن وزنا

وقد شاع استعمال ذلك في كلام العجم والمولدين فيقولون : قوام موزون أى متناسب معتدل ، أو ماله قدر واعتبار عند الناس في أبواب النعمة والمنفعة ، وقال ابن زيد : المراد ما يوزن حقيقة كالذهب والفضة وغيرهما ، و(من) كما في البحر للتبعض ، وقال الأخفش : هى زائدة أى كل شئ (وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ) ما تعيشون به من المطاعم والمشارب والملابس وغيرها مما يتعلق به البقاء وهى ياء صريحة . وقرأ الأعرج . وخارجة عن نافع بالهمز ، قال ابن عطية : والوجه تركه لأن الياء في ذلك عين الكلمة ، والقياس في مثله أن لا يبدل همزة وإنما يبدل إذا كان زائداً كياء شمائل وخبائث . لكن لما كان الياء هنا مشابهاً للياء هناك في وقوعه بعد مدة زائدة في الجمع عومل معاملته على خلاف القياس (وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ٢٠) عطف على معاش أى وجعلنا لكم من لستم برازقيه من العيال والممالك والخدم والدواب وما أشبهها على طريقة التغليب كما قال الفراء وغيره ، وذكرهم بهذا العنوان لرد حسابان بعض الجهلة أنهم يرتزقون منهم أو لتحقيق أن الله تعالى يرزقهم وإياهم مع ما في ذلك من عظيم الامتنان ، ويجوز عطفه على محل (لكم) وجوز الكوفيون ويونس . والأخفش . وصححه أبو حيان العطف على الضمير المجزوء وان لم يعد الجار ، والمعنى على التقديرين سواء أى وجعلنا لكم معاش ولمن لستم له برازقين ، وقال الزجاج : إن (من) في محل نصب بفعل محذوف والتقدير وأعشنا من لستم الخ أى أما غيركم لأن المعنى أعشناكم ، وقيل : إنه في محل رفع على الابتداء وخبره محذوف لدلالة المعنى عليه أى ومن لستم له برازقين جعلنا له فيها معاش وهو خلاف الظاهر ، وقال أبو حيان : لا بأس به فقد أجازوا ضربت زيدا وعمر بالرفع على الابتداء أى وعمر وضربته فحذف الخبر لدلالة ما قبله عليه • وأخرج ابن المنذر . وغيره عن مجاهد أن المراد (بمن لستم) الخ الدواب والأنعام ، وعن منصور الوحش ، وعن بعضهم ذاك والطير - فمن - على هذه الأقوال لما لا يعقل (وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ) (ان) نافية

و(من) مزيدة للتأكيد و(شيء) في محل الرفع على الابتداء أى ما شئ من الأشياء الممكنة فيدخل فيها ما ذكر دخولا أولياً والاقتصار عليه قصور. وزعم ابن جريج. وغيره أن الشئ هنا المطر خاصة. ﴿إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ الظرف خبر للبتداء و(خزائنه) مرتفع به على أنه فاعله لاعتماده أو مبتدأ والظرف خبره والجملة خبر للبتداء الأول، والخزائن جمع خزانة ولا تفتح وهى اسم للمكان الذى يحفظ فيه نفائس الأموال لا غير غلبت - على ما قيل - فى العرف على ماللوك والسلطين من خزائن أرزاق الناس، شبهت مقدوراته تعالى الغائبة للحصر المندرجة تحت قدرته الشاملة فى كونها مستورة عن علوم العالمين ومصونة عن وصول أيديهم مع وفور رغبتهم فيها وكونها متهية متأتية لإيجاده وتكوينه بحيث متى تعلقت الإرادة بوجودها وجدت بلا تأخر بنفائس الأموال المخزونة فى الخزائن السلطانية فذكر الخزائن على طريقة الاستعارة التخيلية قاله غير واحد، وجوز أن يكون قد شبه اقتداره تعالى على كل شئ وإيجاده لما يشاء بالخزائن المودعة فيها الأشياء المعدة لأن يخرج منها ما شاء فذكر ذلك على سبيل الاستعارة التخيلية، والمراد مامن شئ إلا ونحن قادرون على إيجاده وتكوينه، وقيل: الأنسب أنه مثل لعلمه تعالى بكل معلوم، ووجهه - على ما قيل - أنه يبقى (شئ) على عمومته لشموله الواجب والممكن بخلاف القدرة ولأن (عند) أنسب بالعلم لأن المقدور ليس عنده إلا بعد الوجود. وتعقب بأن كون المقدورات فى خزان القدرة ليس باعتبار الوجود الخارجى بل الوجود العلمى، وقال قوم: الخزائن على حقيقتها وهى الاماكن التى تحفظ فيها الأشياء وإن للريح مكانا وللمطر مكانا ولكل مكان حفظه من الملائكة عليهم السلام، ولا يخفى أنه لا يمكن مع تعميم الشئ (وَمَا نُنْزِلُهُ) أى نوجد وما نكون شيئاً من تلك الأشياء ملتبسا بشئ من الأشياء (إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۚ) أى إلا ملتبسا بمقدار معين تقتضيه الحكمة وتستدعيه المشيئة التابعة لها من بين المقدورات الغير المتناهية فان تخصيص كل شئ بصفة معينة وقدر معين ووقت محدود دون ما عدا ذلك مع استواء الكل فى الاشكال وصحة تعلق القدرة به لا بد له من حكمة تقتضى اختصاص كل من ذلك بما اختص به •

وهذا لبيان سر عدم تكون الأشياء على وجه الكثرة حسبها هو فى الخزائن، وهو اما عطف على مقدر أى ننزله وما ننزله الا بقدر الى آخره أو حال بما سبق أى عندنا خزائن كل شئ والحال انا ما ننزله الا بقدر الى آخره، فالأول لبيان سعة القدرة، والثانى لبيان بالغ الحكمة قاله ولانا شيخ الاسلام وقرأ الاعمش (وما نرسله الا) الى آخره، وهى على ما فى البحر قراءة تفسير لمخالفتها السواد المصحف، والأولى فى التفسير ما ذكرنا، وانما عبر عن ايجاد ذلك وانشائه بالتنزيل لما أنه بطريق التفضل من العالم العلوى الى العالم السفلى وقيل: لما أن فيه اخراج الشئ مما تميل اليه ذاته من العدم الى ما لا تميل اليه ذاته من الوجود، وهذا كما فى قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) وقوله سبحانه: (وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ) وكان من حمل الشئ على المطر غره ظاهر التنزيل فارتكب خلاف ظاهره جدا، وكأنه لما كان ذلك بطريق التدريج عبر عنه بالتنزيل، وجئ بصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار. واستدل بعض القائلين بشيئة المعلوم على ذلك بهذه الآية، وقد بين وجهه والجواب عنه الامام ونحن مع القائلين بالشيئية ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَافِحَ﴾ عطف على (جعلنا لكم فيها معاش) وما بينهما اعتراض لتحقيق ما سبق وترشيح ما لحق، والواقع جمع

لاقح بمعنى حامل يقال: ناقة لاقح أى حامل، ووصف الرياح بذلك على التشبيه بالبليغ، شبهت الريح التى بالسحاب المطر بالناقة الحامل لأنها حاملة لذلك السحاب أول الماء الذى فيه، وقال الفراء: لأنها جمع لاقح على النسب كلابن وتامر أى ذات لقاح وحمل، وذهب اليه الراغب، ويقال لضدها ربح عقيم، وقال أبو عبيدة: (لواقح) أى ملاقح جمع ملقحة كالطوائح فى قوله:

ليك يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائح

أى المطاوح جمع مطيحة، وهو من القح الفحل الناقة إذا ألقي ماءه فيها لتحمل، والمراد ملقحات للسحاب أو الشجر فيكون قد استعير اللقح لصب المطر فى السحاب أو الشجر، واسناده اليها على الاول حقيقة وعلى الثانى مجاز اذ الملقى فى الشجر السحاب لا الريح والرياح اللواقح هى ربح الجنوب كما رواه ابن أبى الدنيا عن قتادة مرفوعاً، وروى الديلمى بسند ضعيف عن أبى هريرة نحوه، وأخرج ابن جرير وغيره عن عبيد بن عمير قال: يبعث الله تعالى المبعثرة فتقم الأرض قائم يبعث المثيرة فتثير السحاب فتجعله كسفائهم يبعث المؤلفه فتؤلف بينه فيجمله ركائهم يبعث اللواقح فتلقحه فيمطر. وقرأ حمزة (وأرسلنا الريح) بالافراد على تأويل الجنس فتكون فى معنى الجمع فلذا صح جعل (لواقح) حالاً منها وذلك كقولهم: أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، ولا تخالف هذه القراءة ما قالوه فى حديث «اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً» من أن الرياح تستعمل للخير والريح للشر لما قال الشهاب من أن ذلك ليس من الوضع وإنما هو من الاستعمال وهو أمر أغلبي لا كلّى فقد استعملت الريح فى الخير أيضاً نحو قوله تعالى: (وجرين بهم بريح طيبة) وهو محمول على الاطلاق بأن لا يكون معه قرينة كالصفة والحال، وأما كون المراد بالخير الدعاء بطول العمر ليرى رياحاً كثيرة فلا وجه له. ﴿فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ﴾ بعد ما أنشأنا بتلك الرياح سحاباً مطراً ﴿مَاءً فَأَسْقَيْنَا كُوهَ﴾ جعلناه لكم سقياً تسقون به مزارعكم ومواشيكم وهو على ما قيل أبلغ من سقيناكم لما فيه من الدلالة على جعل الماء معداً لهم يتفجعون به متى شاءوا، وقد فرق بين أسقى وسقى غير واحد فقد قال الأزهرى: العرب تقول لىكل ما كان من بطون الانعام أو من السماء أو من نهر جار أسقيته أى جعلت شرباً له وجعلت له منه مسقى فإذا كان للشفة قالوا أسقى ولم يقولوا أسقى، وقال أبو علي: يقال سقيته حتى روى وأسقيته نهراً جعلته شرباً له، وربما استعملوا سقى بلا همزة كآسقى كما فى قول لبيد يصف سحاباً:

أقول وصوته منى بعيد يحط الك (١) من قلل الجبال

سقى قومى بنى نجد وأسقى نيمراً والقبائل من هلال

فانه لا يريد بسقى قومى ما يروى عطاشهم ولكن يريد رزقهم سقياً لبلادهم يخصبون بها وبعيد أن يسأل لقومه ما يروى ولغيرهم ما يخصبون به، ولا يرد على قول الأزهرى أنه لا يقال أسقى فى سقيا الشفة قول ذى الرمة:

وأسقيه حتى كاد ما أثبه يكلمنى أحجاره وملاعبه

قال الامام: لانه أراد بأسقيه أدعوه بالسقيا ولا يقال فى ذلك كما قال أبو عبيد سوى أسقى، هذا وقد جاء الضمير هنا متصلاً بعد ضمير منصوب متصل أعرف منه ومذهب سيديويه فى مثل ذلك وجوب الاتصال •

﴿وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ۚ﴾ نفي سبحانه عنهم ما أثبته لجناحه بقوله جل جلاله: (ولأن من شئ إلا عندنا خزائنه) كأنه

قيل : نحن القادرون على إيجاده وخزنه في السحاب وانزاله ، وما أتم على ذلك بقادرين ، وقيل : المراد نفي حفظه
 أى وما أتم له بحافظين في مجاريه عن أن يغور فلا تنتفعون به وعن سفيان أن المعنى وما أتم له بمنعين لانزاله
 من السماء ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي ﴾ بإيجاد الحياة في بعض الاجسام القابلة لها ﴿ وَنُمِيتُ ﴾ بازالتها عنها فالحياة صفة
 وجودية وهى كاقيل صفة تقتضى الحس والحركة الارادية والموت زوال تلك الصفة ، وقال بعضهم : إنه صفة
 وجودية تضاد الحياة لظاهر قوله تعالى : (الذى خلق الموت) وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وقد يعمم الاحياء
 والامانة بحيث يشمل الحيوان والنبات مثل أن يقال : المراد اعطاء قوة النماء وسلبها ، وتقديم الضمير للحصر ، وهو
 اما تأكيد الاول أو مبتدأ خبره الجملة بعده والمجموع خبر لانا ، وجوز كونه ضمير فصل ورده أبو البقاء بوجهين •
 أحدهما أنه لا يدخل على الخبر الفعلي والثانى أن اللام لا تدخل عليه ، وتعقب ذلك في الدر المصون بأن الثانى
 غلط فانه ورد دخول اللام عليه في قوله تعالى : (إن هذا هو القصص الحق) ودخوله على المضارع مما ذهب اليه
 الجرجاني وبعض النحاة ، وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (إنه هو يبدى ويبيد) ولعل ذلك المجوز من يرى هذا الرأى
 والعجب من أبي البقاء فانه رد ذلك هنا وجوزه في قوله تعالى : (ومكر أولئك هو يبور) كما نقله في المعنى •
 ﴿ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ۚ ﴾ أى الباقون بعد فناء الخلق قاطبة المالكون للملك عند انقضاء زمان الملك المجازى ،
 الحاكمون فى الكل أولا وآخرا وليس لاحد الا التصرف الصورى والملك المجازى وفى هذا تنبيه على أن المتأخر
 ليس بوارث للبتقدم كما يترأى من ظاهر الحال ، وتفسير الوارث بأبقى مروى عن سفيان وغيره ، وفسر بذلك
 فى قوله عليه الصلاة والسلام : اللهم متعنا باسمعنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا واجعله الوارث منا ، وهو من باب
 الاستعارة ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ ﴾ من مات ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ۚ ﴾ من هو حى لم يميت بعد
 أخرجه ابن أبى حاتم وغيره عن ابن عباس ، وفى رواية أخرى عنه المستقدمين آدم عليه السلام ومن مضى
 من ذريته والمستأخرين من فى أصلاب الرجال ، وروى مثله عن قتادة ، وعن مجاهد المستقدمين من مضى من
 الامم و (المستأخرين) أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : من تقدم ولادة وموتا ومن تأخر كذلك مطلقا
 وهو من المناسبة بمكان وروى عن الحسن انه قال : من سبق إلى الطاعة ومن تأخر فيها ، وروى عن معتمر أنه
 قال : بلغنا ان الآية فى القتال فحدثت أبى فقال لقد نزلت قبل أن يفرض القتال ، فعلى هذا أخذ الجهاد فى عموم
 الطاعة ليس بشىء ، على أنه ليس فى تفسير ذلك بالمستقدمين والمستأخرين فيها كمال مناسبة ، والمراد من عليه تعالى
 بهؤلاء عليه سبحانه بأحوالهم ، والآية لبيان كمال عليه جل وعلا بعد الاحتجاج على كمال قدرته تعالى فان ما يدل
 عليها دليل عليه ضرورة ان القادر على كل شىء لا بد من عليه بما يصنعه وفى تكرير قوله تعالى : (ولقد علمنا)
 ما لا يخفى من الدلالة على التأكيد . وأخرج أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه والحاكم وصححه والبيهقى
 فى سننه . وجماعة من طريق أبى الجوزاء عن ابن عباس قال : كانت امرأة تصلى خلف رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم حسنة من أحسن الناس فكان بعض القوم يتقدم حتى يكون فى الصف الاول لئلا يراها ويستأخر
 بعضهم حتى يكون فى الصف المؤخر فاذا ركع نظر من تحت إبطيه فأنزل الله تعالى الآية ، وأخرج عبد الرزاق
 وابن المنذر عن أبى الجوزاء أنه قال فى الآية ولقد علمنا المستقدمين منكم فى الصفوف فى الصلاة ولم يذكر من
 حديث المرأة شيئا ، قال الترمذى : هذا أشبه أن يكون أصح ، وقال الربيع بن أنس : حرض النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم على الصف الأول في الصلاة فزادهم الناس عليه وكان بنو عذرة دورهم قاصية عن المسجد فقالوا: نبيع دورنا ونشتري دوراً قريبة من المسجد فانزل الله تعالى الآية ، وأنت تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ومن هنا قال بعضهم : الأولى الحمل على العموم أي علمنا من اتصف بالتقدم والتأخر في الولادة والموت والاسلام وصفوف الصلاة وغير ذلك ﴿وَلَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ﴾ للجزاء ، وتوسيط الضمير قيل للحصر أي هو سبحانه يحشرهم لا غير ، وقيل عليه : إنه في مثل ذلك يكون الفعل مسلم الثبوت والنزاع في الفاعل وههنا ليس كذلك فالوجه جعله لافادة التقوى . وتعقب بأن هذا في القصر الحقيقي غير مسلم وتصدير الجملة بأن لتحقيق الوعد والتنبيه على ما سبق يدل على صحة الحسب ، وفي الالتفات والتعرض لعنوان الربوبية إشعار بعلمته ، وفي الاضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم دلالة على اللطف به عليه الصلاة والسلام .

وقرأ الأعمش (يحشرهم) بكسر الشين ﴿لَإِنَّهُ حَكِيمٌ﴾ بالغ الحكمة متقن في أفعاله . والحكمة عندهم عبارة عن العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي ﴿عَلِيمٌ ٢٥﴾ وسع علمه كل شيء ، ولعل تقديم وصف الحكمة للايذان باقتضائها للحشر والجزاء ، وقد نص بعضهم على ان الجملة مستأنفة للتعليل ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ أي هذا النوع بأن خلقنا أصله وأول فرد من أفراد خلقنا بديعاً منطوياً على خالق سائر أفراد انطواء إجمالاً

﴿مَنْ صَلَّاهُ﴾ أي طين يابس يصاصل أي يصوت إذا نقر . أخرجه ابن أبي حاتم عن قتادة ونقله في الدر المنصور عن أبي عبيدة ونقل عنه أبو حيان أنه قال: هو الطين المخلوط بالرمل وهو رواية عن ابن عباس ، وفي رواية أخرى عنه أنه الطين المرقق الذي يصنع منه الفخار ، وفي أخرى نحو الأول ، وقيل: هو من صلصل إذا تثنى تضعيف صل يقال: صل اللحم وأصل إذا أثنى وهذا النوع من المضاعف مصدر يفتح أوله ويكسر كالزلال ووزنه عند جمهور البصريين فعلا ، وقال الفراء: وكثير من النحويين فمفع ككررت الفاء والعين ولا لام ، وغلطهم في الدر المنصور لأن أقل الأصول ثلاثة فاء وعين ولا لام ، وقال بعض البصريين والكوفيين: فعمل ونسب أيضاً إلى الفراء بل قيل هو المشهور عنه ، وعن بعض آخر من الكوفيين أن وزنه فعل بتشديد العين والأصل صلل مثلاً فلما اجتمع ثلاثة أمثال أبدل الثاني من جنس الفاء ، وخص بعضهم هذا الخلاف بما إذا لم يختل المعنى بسقوط الثالث ظلم وككب فأنك تقول لم وكب فلو لم يصح المعنى بسقوطه نحو سمس فلما خلاف في أصالة الجميع ، وقال اليميني: ليس معنى قولهم: ان الأصل صلل أنه زيد فيه صاد بل هو رباعي كزول والاشتراك في أصل المعنى لا يقتضي أن يكون منه إذ الدليل دال على ان الفاء لا تزداد لكن زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى ، وذكر في البحر ان صلصال بمعنى مصلصل فالتفاض بمعنى المقتضض فهو مصدر بمعنى الوصف ومثله كثير ﴿مَنْ حَمَّاهُ﴾ من طين تغير واسود من مجاورة الماء ويقال للواحدة حمأة ، قال الليث: بتحريك الميم ووم في ذلك وقالوا: لانعرف الحمأة في ظلام العرب إلا ساكنة الميم وعلى هذا أبو عبيدة والا كثرون ، والجار والمجرور في موضع الصفة لصلصال لما هو السنة الشائعة في الجار والمجرور بعد النكرة أي من صلصال كائن من حماء ، وقال الحوفي: هو بدل مما قبله باعادة الجار فكانه قيل خلقناه من حماء ﴿مَسْنُونٌ ٢٦﴾

أى مصور من سنة الوجه وهى صورته، وأنشد لذلك ابن عباس قول عمه حمزة يمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :

أغر كأن البدر سنة وجهه جلا الغيم عنه ضوءه فتبددا

وأنشد غيره قول ذى الرمة :

تريك سنة وجه غير مقرقة (١) ملساء ليس بها خال ولا ندب (٢)

أو مصبوب من سن الماء صبه ويقال شن بالشين أيضا أى مفرغ على هيئة الانسان كما تفرغ الصور من الجواهر المذابة فى القوالب، وقال قتادة ومعمر: المسنون المنتن، قيل: وهو من سنت الحجر على الحجر اذا حككته به فالذى يسيل بينهما سنين ولا يكون الا منتنا، وقيل: هو من سنت الحديد على المسن اذا غيرتها بالتحديد، وأصله الاستمرار فى جهة من قولهم: هو على سنن واحد وهو صفة لحما، ويجوز أن يكون صفة لصلصال ولا ضير فى تقدم الصفة الغير الصريحة على الصريحة، فقد قال الرضى: اذا وصفت النكرة بمفرد أو ظرف أو جملة قدم المفرد فى الاغلب وليس بواجب خلافا لبعضهم، والدليل عليه قوله تعالى: (وهذا كتاب مبارك أنزلناه) لكنه يحتاج الى نكتة لاسيما فى كلام الله تعالى لأنه لا يعدل عن الاصل لغير مقتض، ولعل النكتة ههنا مناسبة المقدم لما قبله فى أن كلا منهما من جنس المادة، وقيل: انما أخرجت الصفة الصريحة تنبيها على أن ابتداء مسنونيته ليس فى حال كونه صلصالا بل فى حال كونه حما كأنه سبحانه أفرغ الحما فصور من ذلك تمثال انسان أجوف فيبس حتى اذا نقر صوت ثم غيره طورا بعد طور حتى نفخ فيه من روحه فتبارك الله احسن الخالقين، وقيل: المسنون المنسوب أى نسب اليه ذريته وهو كما ترى (وَالْجَانُّ) هو أبو الجان كما روى عن ابن عباس ويجمع على جنان كخائط وحيطان وراع ورعيان قاله الطبرسى، وقيل: هو إبليس وروى عن الحسن. وقيادة لكن فى الدر المصون أنه هو أبو الجن، وقال ابن بحر: هو اسم لجنس الجن وتشعب الجنس لما كان من فرد واحد مخلوق من مادة واحدة كان الجنس مخلوقا منها. وقرأ الحسن. وعمرو بن عبيد (وَالْجَانُّ) بالهمز واتصاه بفعل يفسره (خَلَقْنَاهُ) وهو هنا أقوى من الرفع للعطف على الجملة الفعلية (مَنْ قَبْلُ) أى من قبل خلق الانسان، قيل: ومن هنا يظهر جواز كون المراد بالمستقدمين أحد الثقلين والمستأخرين الآخر والخطاب بقوله تعالى (منكم) للكل وهو بعيد غاية البعده (مَنْ نَارِ السُّمُومِ ٢٧) أى الريح الحادة التى تقتل. وروى ذلك عن ابن عباس، وأكثر ما تهب فى النهار وقد تهب ليلا. وسميت سموما لأنها بلطفها تنفذ فى مسام البدن ومنه السم القاتل، ويقال: سم يومنا يسم اذا هبت فيه تلك الريح، وقيل: السموم نار لا دخان لها ومنها تكون الصواعق، وروى ذلك أبو روق عن الضحاك عن ابن عباس فالإضافة من اضافة العام الى الخاص، وقيل: السموم افراط الحر والاضافة من اضافة الموصوف الى الصفة، والمراد من النار المفرطة الحرارة، وقد جاء فى بعض الآثار ما يدل على أن النار التى خلق منها الجان أشد حرارة من النار المعروفة. فقد أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «رؤيا المسلم جزء من سبعين جزءا من النبوة وهذه النار جزء من سبعين جزءا من السموم التى خلق منها الجان وتلا

(١) من قرفت الجرح قشرته اه منه

(٢) بالتحريك أثر الجرح اه منه

عليه الصلاة والسلام الآية» واستشكل الخالق من النار بأنه كيف تخالق الحياة فيها وهي بسيطة ليست مركبة من أجزاء مختلفة الطبع والحياة كالمزاج لا تكون الا في المركبات وقد اشترط الحكماء فيها البنية المركبة .
وأجيب بمنع ذلك لأنها اذا خلقت في المجردات كالملائكة على قول والعقول التي أثبتها الفلاسفة فيا طريق الاولى البسائط بل لا مانع أيضا أن تخالق في الاجزاء الفردة خلافا لليلة نزلة حيث اشترطوا البنية المركبة من الجواهر وليس لهم سوى شبه أو هن من بيت العنكبوت على أن ذلك غير وارد رأسا لأن معنى كون الجن مخلوقة من نار أنها الجزء الاعظم الغالب عليها كالتراب في الانسان فليست بسيطة، وقال بعضهم: إن الجن أجسام هوائية أو نارية بمعنى أنهم يغلب عليهم ذلك وهم مركبون من العناصر الاربعة كالملائكة عليهم السلام على قول .
ثم ان النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة انكار الجن وليس ذلك مذهب جميعهم فقد ذهب جمع عظيم من قدمائهم الى وجودهم وهو مذهب جمهور أرباب الملل وأصحاب الروحانيات ويسمونهم بالارواح السفلية وزعموا أنهم أسرع اجابة من الارواح الفلسفية الا أنها أضعف . نعم اختلف المثبتون فمنهم من زعم أنهم ليسوا أجساما ولا حالين فيها بل هم جواهر قائمة بأنفسها لكنها أنواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد استوائها في الحاجة الى المحل فبعضها كريمة حرة محبة للخيرات وبعضها دنية خسيصة محبة للشرور ولا يعلم عدد أنواعهم الا الله تعالى ولا يبعد أن يكون في أنواعها من يقدر على أفعال شاقة يعجز عنها قدرة البشر وكذا لا يبعد لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من أجسام هذا العالم . ومن الناس من زعم ان هذه الارواح البشرية والنفوس الناطقة اذا فارقت أبدانها وازدادت قوة وبالا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق حدوث بدن مشابه للبدن الذي فارقته فبسبب تلك المشابهة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن وتصير معاونة لنفس ذلك البدن في أفعالها وتديرها لذلك البدن فان اتفقت هذه الحالة في النفوس الخيرة سمي ذلك المعين ملسكا وتلك الاعانة الهاما، وان اتفقت في النفوس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا وتلك الاعانة وسوسة، ومنهم من قال : إنهم أجسام لكن اختلفوا فقال بعضهم : هي مختلفة الماهية وإن اشتركت في صفة ، وقال آخرون : إنها متساوية في تمام الماهية ، وقد أطال الكلام في ذلك الامام في تفسير سورة الجن، وذكر في تفسير هذه الآية أنهم اختلفوا في الجن فقال بعضهم : إنهم جنس غير الشياطين ، والاصح أن الشياطين قسم من الجن ، فكل من كان منهم مؤمنا فانه لا يسمى بالشيطان ، وكل من كان منهم كافرا سمي بهذا الاسم ، والدليل على صحة ذلك أن لفظ الجن مشتق من الاستتار فكل من كان كذلك كان من الجن اه ، وما ذكره من الاصح هو الذي ذهب اليه المعظم لكن ما ذكره من الدليل ضعيف .
وقال وهب : ان من الجن من يولده ويا طرن ويشربون بمزلة الآدميين ، ومنهم من هو بمزلة الريح لا يتوالدون ولا يا طرن ولا يشربون وهم الشياطين . وذكر ابن عربي ان تناسل الجن بالقاء الهواء في رحم الانثى كما أن التناسل في البشر بالقاء الماء في الرحم ، وأنهم محصورون في اثنتي عشرة قبيلة أصولا ثم يتفرعون إلى الخاذا ، ويقع بينهم حروب وبعض الزواجر يكون عند حربهم ، فان الزوبعة تقابل ريحين تمنع كل صاحبتها أن تخترقها فيتوذي ذلك إلى الدور وما كل زوبعة حرب .
وأخرج البيهقي في الاسماء . وأبو نعيم . والديلمي . وغيرهم باسناد صحيح - كما قال العراقي - عن أبي ثعلبة مرفوعا الجن ثلاثة أصناف : فصنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء . وصنف حيات وكلاب . وصنف

يحلون ويظعنون ، وفي هذه القسمة عذرى إشكال يظهر بالتدبر ، ولعل حاصلها أن صنفاً منهم يغلب عليهم الطيران في الهواء ، وصنف يغلب عليهم الحل والارتحال ، وصنف يغلب عليهم المكث والترطن ببعض المواطن ، وعبر عنهم بالحيات والكلاب لكثرة تشاكلهم بذلك دون الصنفين الآخرين ، فانهم وإن جاز عليهم التشاكل بالاشكال المختلفة لأنهم من الجن ، وقد قالوا : إنهم قادرون على ذلك وإن نوزع فيه بأنه يستلزم أن لا تبقى ثقة بشيء . ورد بأن الله تعالى قد تكفل لهذه الأمة بعصمتها عن أن يقع فيها ما يترتب عليه الريبة في الدين ورفع الثقة بعالم وغيره فاستحال شرعا الاستلزام المذكور - إلا أنهم لا يكثر تشاكلهم بذلك ، وربما يقال : إن القدرة على التشاكل إنما هي لصنف المتوطنين ، وإثباتها في كلامهم للجن يكفي فيه صحتها باعتبار بعض الأصناف لكنه بعيد جداً فليتدبر حقه ، وقد قال الهيثمي : إن رجال هذا الحديث وثقوا وفي بعضهم ضعف ، فإن كان الحديث لذلك ضعيفاً فلا قيل ولا قال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، وسيأتي إن شاء الله تعالى استيفاء الكلام في هذا المقام بعون الله تعالى الملك العلام ، ثم إن مساق الآية الكريمة - على ما قيل - كما هو للدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه ويبان بده خلق الثقلين فهو للتنبيه على مقدمة يتوقف عليها إمكان الحشر وهي قبول المواد للجمع والاحياء فتدبر *

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ) نصب باضمار اذكر ، وتذكير الوقت لما مر مرارا من أنه أدخل في تذكير ما وقع فيه ، وفي التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام اشعار بعلة الحكم وتشريف له صلى الله تعالى عليه وسلم أى اذكر وقت قوله تعالى : ﴿لِللَّائِكَةِ﴾ الظاهر أن المراد بهم ملائكة السماء والأرض ، وزعم بعض الصوفية أن المراد بهم ملائكة الأرض ولا دليل له عليه ﴿إِنِّي خَلَقْتُ﴾ فيما سيأتي ، وفيه ما ليس في صيغة المضارع من الدلالة على أنه تعالى فاعل لذلك البتة من غير صارف ولا عاطف ﴿بَشَرًا﴾ أى إنسانا ، وعبر به عنه اعتبارا بظهور بشرته وهى ظاهر الجلد عكس الأدمة خلافا لآبى زيد حيث عكس وغلظه في ذلك أبو العباس . وغيره من الصوف والوبر ونحوهما ، ول بعض أكابر الصوفية وجه آخر في التسمية سنذكره إن شاء الله تعالى في باب الإشارة ، ويستوى فيه الواحد والجمع .

وذكر الراغب أنه جاء جمع البشرة بشرا وأبشارا ، وقيل : أريد جسما كشيئا يلاقى ويأشمر أو جسما بادى البشرة ولم يرد إنسانا وإن كان هو إياه في الواقع ، وبعض من قال إنه المراد قال : ليس هذا صيغة عين الحادثة وقت الخطاب بل الظاهر أن يكون قد قيل لهم : إني خالق خلقا من صفته كيت وكيت ولكن اقتصر عند الحكاية على الاسم ﴿مِنْ صَلَافٍ﴾ متعلق - بخالق - أو بمحذوف وقع صفة (بشرا) ﴿مِنْ حَمَاسُونَ ٢٨﴾ تقدم تفسيره وإعرا به فتذكر فافى العهد من قدم ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ فعلت فيه ما يصير به مستويا معتدلا مستعدا لفيضان الروح وقيل : صورته بالصورة الانسانية والخلقة البشرية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ النفخ في العرف اجراء الريح من الفم أو غيره في تجويف جسم صالح لامساكها والامتلاء بها ، والمراد هنا تمثيل إفاضة ما به الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقة *

وقال حجة الاسلام : عبر بالنفخ الذى يكون سببا لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذى تعاقبت عليه الأطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعدادا تاما بنور الروح كما يكون سببا لاشتعال الحطب القابل مثلا

بالنار عن تيجته ومسببه وهو ذلك الاشتعال ، وقد يكنى بالسبب عن الفعل المستفاد الذي يحصل منه على سبيل المجاز وإن لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه ، ثم هذا الروح عنده وكذا عند جماعة من المحققين ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الاناء مثلا ، ولا هو عرض يحل القلب أو الدماغ حلول السواد في الأسود والعلم في العالم بل هو جوهر مجرد ليس داخل البدن ولا خارجه ولا يتصل به ولا منفصلا عنه ، ولهم على ذلك عدة أدلة .

الدليل الأول : أن الانسان يمكنه إدراك الأمور الكلية وذلك بارتسام صور المدركات في المدرك فحل تلك الصور إن كان جسما فاما أن يحل غير منقسم أو منقسما ، والأول محال لأن الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي والنقطة تمتنع أن تكون محلا للصور العقلية لأنها لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدمها بل إن كانت قابلة للصور المذكورة وجب أن يكون ذلك القبول حاصلا أبدا ولو كان كذلك لكان المقبول حاصلا أبدا لما أن المبادئ الفعالة المفارقة عامة الفيض فلا يتخصص إلا باختلاف أحوال القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول وحينئذ يكون جميع الأجسام ذوات النقط عاقلة ، ويجب أيضا أن يبقى البدن بعد الموت عاقلا لبقاء محل الصور على استعدادها وليس كذلك ، والثاني أيضا محال لأن الحال في المنقسم منقسم فيلزم أن تكون تلك الصورة منقسمة أبدا وذلك محال لوجوه مقرر فمابينهم .

الدليل الثاني : ما عول عليه الشيخ وزعم أنه أجل ما عنده في هذا الباب وهو أنه يمكننا أن نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية ذلك الذات فاذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأجل صورة أخرى مساوية لها تحصل فيها وإما أن لا يكون بل لأجل أن نفسها حاضرة لها ، والأول محال لأنه يفضي إلى الجمع بين المثليتين فتعين الثاني ، وكل ما ذاته حاصل لذاته كان قائما بذاته ، فاذن القوة العاقلة وهى الروح والنفس الناطقة قائمة بنفسها ، وكل جسم أو جسماني فانه غير قائم بنفسه ، وأكثر تلامذته من الاعتراضات وأجاب عنها .

الدليل الثالث : ما عول عليه أفلاطون وهو أننا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج ونميز بينها وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية ومحلها يمتنع أن يكون جسمانياً فإن جملة بدننا بالنسبة إلى الأمور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة ؟ وليس يمكن أن يقال : ان بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا آلة لنفوسنا في أفعالها أيضا وهو ظاهر ، فاذن محل هذه الصور شيء غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة .

الدليل الرابع : لو كان محل الإدراكات شيئا جسمانيا لصح أن يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشيء الواحد عالما جاهلا بشيء واحد في حالة واحدة .

الدليل الخامس : أن الروح لو كان منطبعاً في جسم مثل قلب أو دماغ لكان إما أن يعقل دائماً ذلك الجسم أولاً يعقله كذلك أو يعقله في وقت دون وقت والأقسام باطلة فالقول بانطباعه باطل ، ويبان ذلك أن تعقل الروح لذلك الجسم إما أن يكون لأجل أن الآلة حاضرة عنده أولاً صورة أخرى من تلك الآلة تحصل له فإن كان الأول فالروح إن أمكنه إدراك تلك الآلة وإدراك نفس مقارنتها له فما دامت الآلة مقارنته وجب

أن يعقلها الروح فيكون دائم الإدراك لتلك الآلة وإن امتنع على الروح إدراك الآلة وجب أن لا يدركها أبدا فظاهر أنه لو كان تعقل الروح لتلك الآلة لأجل المقارنة لوجب أن يعقلها دائما أو لا يعقلها كذلك وكلا القسمين باطل، وأما إن كان تعقله لها لأجل حصول صورة أخرى منها فالروح إن كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة فيه يكون الصورة الثانية للآلة حالة أيضا في الآلة لأن الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فيلزم الجمع بين المثليين وإن لم يكن الروح في تلك الحالة بل مجردة فذلك المطلوب واستدل بغير ذلك أيضا .

وقد ذكر الامام في المباحث من الأدلة اثني عشر دليلا منها ما ذكره أطال الكلام في ذلك جرحا وتعديلا وعول في إثبات هذا المطلب على غير ذلك فقال: والذي نعول عليه أن نقول: إن كل عاقل يحمد من نفسه أنه الذي الذي كان قبل هويته أما أن تكون جسما وأما أن تكون قائمة بالجسم وأما أن لا تكون شيئا من الأمرين والأول بالباطل، أما أولا فلا أن الانسان قد يكون عالما بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة، وأما ثانيا فلا أن الأبعاد الجسمانية دائمة التحلل والتبدل لأن الأسباب المحللة من الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لا تختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الأعضاء المركبة وهي مركبة من الأعضاء البسيطة مثل اللحم والعظم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فإذا كانت الأجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات إلى كل واحد من الأجزاء كنسبته إلى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض أولى من عروضه للبعض الآخر فثبت أن هوية الانسان ليست جسما وليست أيضا قائمة بالجسم لأن القائم به يجب أن يتبدل عند تبدله لاستحالة انتقال الأعراض فكان يلزم أن لا يجد الانسان من نفسه أنه الذي كان موجودا قبل، ولما كان هذا العلم من العلوم البدئية علمنا أن هوية الانسان ليست جسما ولا محتاجة اليه فهو جوهر مجرد وهو المطلوب. ولا يلزم أن يكون لسائر الحيوانات هذا الجوهر لأننا وإن عرفنا أنها تعلم هويات أنفسها لكن لا نعرف أنها تعلم من أنفسها أنها هي التي كانت موجودة قبل ويمكن أن يحتاج أيضا على هذا المطلب بأننا قد دللنا على أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول ذلك المدرك إما أن يكون جسما أو قائما به أولا ولا، والأول ظاهر الفساد لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركا، والثاني أيضا باطل لأن تلك الصفة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو ببعض دون بعض والأول باطل وإلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك، وبطل أيضا أن يقال: إن بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل ولنا نجد ذلك فينا، وبهذا ظهر أيضا فساد ما قيل: لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء لظهورنا لا نجد من أبداننا موصفا مشتملا على هذا الجسم اللطيف السامع المبصر المتخيل المتفكر العاقل، وليس لاحداث يقول: هب أنكم لا تعرفون هذا الموضع لكن ذلك لا يدل على عدمه لأننا نقول إننا قد دللنا على أنا السامعون المبصرون المتخيلون العاقلون فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءا من البدن أو محصورا في جزء منه موصوفا بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات لم يكن حقيقةتنا وهويتنا لإدراك الجسم فلو لم نعرفه لكننا لانعرف حقيقة أنفسنا وذلك باطل فثبت أن الموصوف بالقوة المدركة لجميع المدركات ليس جسما أصلا ولا قائما به

فهو جوهر مجرد وهو المطلوب، وذكر هؤلاء الذاهبون إلى التجرد انه متعلق بالبدن كتعلق العاشق عشقاً جبلياً إلهامياً بالمعشوق حتى أنه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعداً لأن يتعلق به بل تعلق الروح أقوى من هذا التعلق بكثير وهو تعلق التدبير والتصريف وإضافته إلى ضميره تعالى في الآية لأنه سبحانه وتعالى خلقه من غير واسطة تجرى مجرى الأصل والمادة أول للتصريف، وسئل حجة الاسلام عن ذلك فقال: لو نطق الشمس وقالت: أفضت على الارض من نوري يكون ذلك صدقا ويكون معنى النسبة ان النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه . وان كان في غاية من الضعف بالنسبة اليه وقد عرفت ان الروح منزّه عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الاشياء وذلك مضاهاة ومناسبة ولذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست للجسمانيات أصلاً، وليس لأحد أن يقول: إن في تنزيه الروح عن المكان وصفاله بصفة الله تعالى شأنه وتقدس صفاته بل بأخص صفاته سبحانه ويلزم من ذلك عدم التميز فقد قالوا: كما يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لا في مكان لأنه انما استحالة اجتماع جسمين في مكان لأنه لو اجتمعا لم يتميز أحدهما عن الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان لم يحصل التميز والفرق بينهما ولذا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان كالضدين لأننا نقول: التميز غير منحصر بالمكان بل يكون به الجسمين في مكانين وبالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين وبالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد مثل الطعم واللون والبرودة والرطوبة في جسم واحد فان تميز كل منها عن الآخر بذاته لا بمكان ولا زمان ومثل ذلك العلم والارادة والقدرة فان تميز كل أيضاً بذاته وإن كان الجميع لشيء واحد فاذا تصور أعراض مختلفة الحقائق في محل واحد فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى، وكون الوجود لا في مكان أخص صفاته سبحانه في حيز المنع بل الأخص أنه جل شأنه يقوم أي قائم بذاته وكل ماسواه قائم به وأنه تبارك وتعالى موجود بذاته وكل ماسواه تعالى موجود لا بذاته بل ليس للأشياء من ذاتها إلا العدم وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية والوجود له سبحانه ذاتي غير مستعار فالقيومية ليس إلا لله عز وجل انتهى •

وهذا الذي قالوه من تجرد الروح خلاف ما عليه جمهور أهل السنة . قال الشيخ عبد الرؤف المناوي : قد خاض سائر الفرق غمرة الكلام في الروح فما ظفروا بطائل ولا رجعوا بنائل وفيها أكثر من ألف قول وليس فيها - على ما قال ابن جماعة - قول صحيح بل كلها قياسات وتجليات عقلية، وجمهور أهل السنة على أنها جسم لطيف يخالف الأجسام بالمهابة والصفة متصرف في البدن حال فيه حلول الزيت في الزيتون والنفار في الفحم يعبر عنه بأنا وانت . وإلى ذلك ذهب إمام الحرمين، وقال اللقاني: جمهور المتكلمين على أنها جسم يخالف بالمهابة للجسم الذي تتولد منه الأعضاء نوراني علوى خفيف حي لذاته نافذ في جوهر الأعضاء سار فيه سريان ماء الورد في الورد والنفار في الفحم لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الأعضاء حياة وانفصاله عنها إلى عالم الأرواح موت •

وزعم بعضهم أن الانسان هو هذا الهيكل المحسوس وروحه عرض قائم به وعزاه بعض المتأخرين من المعاصرين إلى جمهور المتكلمين وجعله وامتناع اتحاد القابل والفاعل دليلاً على إبطال كون العبد خالفاً لأفعاله، وقد رد الامام في التفسير ذلك الزعم وارتضى ما نقلناه عن الجمهور فقال: إنهم قالوا لا يجوز أن يكون الانسان

عبارة عن هذا الهيكل المحسوس (١) لأن أجزائه أبدا في الذبول والنمو والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو - هو - أمر باق من أول عمره إلى آخره وغير الباقي غير الباقي فالشار إلىه عند كل أحد بقوله أنا وجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل .

ثم اختلفوا عند ذلك في أن المشار اليه بأنا أى شئ . هو : والأقوال فيه كثيرة إلى أن أسدها تحصيلا وتلخيصاً أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في السمس ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخره مخالفة بالماهية لما تركب منه الهيكل وهي حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت ذلك وصارت سارية فيه صار مستنيرا بنورها متحركا بتحركها ثم انه أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل وتلك الأجزاء مخالفتها له بالماهية باقية بحالها وإذا فسدت انفصلت عنه إلى عالم القدس ان كانت سعيدة أو عالم الآفات ان كانت شقية اهـ ، ومنه يعلم بطلان الاستدلال على تجرد الروح بابطال كون الانسان عبارة عن الهيكل المحسوس كما يقتضيه كلام صاحب الهياكل حسبما يدل عليه كلام شارحه الجلال حيث قال في الهيكل الثاني: أنت لا تنفصل عن ذاتك أبدا وما جزء من أجزاء بدنك الا تنساه أحيانا ولا يدرك السكل إلا بأجزائه فلو كنت أنت هذه الجملة ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها فأنت وراء هذا البدن وقال الجلال: فلا تكون النفس جسما أصلا لأن غاية ذلك إثبات أن النفس وراء هذا البدن لا إثبات أنها مع ذلك مجردة لجواز أن تكون جسما لطيفا كما علمت . وزعم القاضي ان مذهب أكثر المتكلمين ان الروح عرض وانها هي الحياة واختاره الاستاذ أبو إسحق ولم يبال بلزوم قيام العرض بالعرض . واعترض هذا الزاعم القول بالجسمية بأنها لو كانت جسما لجاز عليها الحركة والسكون كسائر الأجسام فيلزم أن تكون كلها أرواحا ولو جب أن يكون للروح روح أخرى لا إلى نهاية، وفيه أنه إنما يلزم ما ذكر أن لو كان الجسم إنما كان روحا لكونه جسما وليس فليس فانه إنما كان روحا لمعنى خصه الله تعالى به وقد علمت ان القائل بالجسمية يقول: إنه حتى لذاته فلا يازم التسلسل وبينه وبين الجسم عنده علاقة بحسب بخار لطيف يعبر عنه بالروح الحيواني، وعرفه في الهياكل بأنه جسم لطيف بخارى يتولد من لطائف الأخلاط وينبعث من التجويف الأيسر من القلب وينبث في البدن بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة ولولا لطفه لما سرى وهو مطية تصرفات النفس ومتى انقطع انقطع تصرفها، وقال بعضهم: إنه اعتدال مزاج دم القلب والأمر في ذلك سهل، وذهب بعض المحققين إلى ان الروح تطلق على الروح التي ذكر انها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد وهو غير الروح الحيواني وعلى أمر رباني شريف له إشراق على ذلك الجسم اللطيف ولعل ذلك هو سبب حياة الروح بالمعنى الأول وإدراكها ونورانياتها ويعبر عنه بالروح الأمرى وهو المراد من الروح في قوله تعالى: (يسألونك عن الروح) الآية، ويطلقون كثيرا على الروح بالمعنى الأول النفس الانسانية وعليها بالمعنى الثاني النفس الناطقة والذي يقال فيه: إنه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا ولا متصلا ولا منفصلا ولا داخل العالم ولا خارجه وأنه نور من أنوار الله تعالى القائمة لا في أين من الله عز وجل مشرقه واليه سبحانه مغربه هو الروح بهذا الاطلاق، واختلفوا في أن حدودها هل هو قبل الأبدان أو بعدها فقال حجة الاسلام: الحق ان الأرواح حدثت عند استعداد الجسد للقبول كما حدثت الصورة في

المرآة بحدوث الصقالة وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقيل ، وقد قال بذلك من الفلاسفة أرسطو
وغيره ، واستدلوا عليه بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فاما أن تكون واحدة أو كثيرة وعلى الأول
إما أن تتكرر عند التعاق بالبدن أولاً فإن لم تتكرر كانت الروح الواحدة روحاً لكل بدن ولو كان كذلك
لكان ماعليه إنسان عليه الكيل وما جهله جهله وذلك محال ، وإن تكررت لزم انقسام ما ليس له حجم وهو أيضاً
محال ، وعلى الثاني لا بد أن يمتاز كل واحدة منها عن صاحبها إما بالماهية أو لوازيمها أو عوارضها ، والأولان
محالان لأن الأرواح متحدة بالنوع والواحد بالنوع يتساوى جميع أفرادها بالذاتيات ولوازمها ، وأما العوارض
فحدوثها إنما هو بسبب المادة وهى هنا البدن فقبله لامادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة وبعد أن
ساق حجة الاسلام الدليل على هذا الطرز قيل له : ما تقول في خبر « أن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجسام
بألفى عام » ؟ وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً وكنيت نبياً وآدم بين الماء والطين »
فقال رحمه الله تعالى : نعم هذا يدل بظاهره على تقدم وجود الروح على الجسد ولكن أمر الظواهر هين لسعة باب
التأويل ، وقد قالوا : أن البرهان القاطع لا يدرك بالظاهر بل يؤول له الظاهر كما في ظواهر الكتاب والسنة في حق
الله تعالى المنافية لما يدل عليه البرهان القطعي ، وحينئذ يقال : لعل المراد من الأرواح في الخبر الأول الملائكة
عليهم السلام وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسى والسموات ونحوها ، وإذا تفكرت في عظم هذه
الأجساد لم تكف تستحضر أجساد آدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد ، ونسبة أرواح البشر إلى
أرواح الملائكة عليهم السلام كنسبة أجسادهم إلى أجساد العالم ولو انفتح عليك باب معرفة أرواح الملائكة
لرأيت الأرواح البشرية كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار هى الروح الأخير من أرواح الملائكة •
وأما قوله عليه الصلاة والسلام : « أنا أول الأنبياء خلقاً » فالخلق فيه بمعنى التقدير دون الإيجاد فانه
صلى الله تعالى عليه وسلم قبل أن يولد لم يكن مخلوقاً موجوداً ولكن الغايات سابقة في التقدير ولاحقة في
الوجود ، وهو معنى قول الحكميم : أول الفكر آخر العمل ، فالدار السكاملة أول الأشياء في حق المهندس مثلاً تقدير أ
وآخرها وجوداً وما يتقدم على وجودها من ضرب اللبن ونحوه وسيلة إليها ومقصود لاجلها ، ولما كان المقصود
من فطرة آدميين إدراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يمكنهم ذلك إلا بتعريف الأنبياء
عليهم السلام كانت النبوة مقصودة والمقصود كمالها وغايتها لأروها ونمهيدها وسيلة إلى ذلك وكمالها به
صلى الله تعالى عليه وسلم فلذلك كان أولاً في التقدير وآخرها في الوجود ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « كنت
نبياً وآدم بين الماء والطين » إشاره إلى هذا أيضاً وانه لم يشأ سبحانه خلق آدم إلا ليتزعم الصافي من ذريته ولم يزل
يستصفى تدريجاً إلى أن بلغ كمال الصفاء ، ولا يفهم هذا إلا بأن يعلم أن للدار مثلاً وجودين وجوداً في ذهن
المهندس حتى كأنه ينظر إلى صورتها ووجوداً خارج الذهن مسبباً عن الوجود الأول فهو سابق عليه لا محالة •
وحينئذ يقال : أن الله تعالى يقدر أولاً ثم يوجد على وفق التقدير ثانياً ، والتقدير يرسم في اللوح المحفوظ كما
يرسم تقدير المهندس أولاً في لوح أو قرطاس فتصير الدار موجودة بكل صورته نوعاً من الوجود يكون
سبباً للوجود الحقيقي ، وكما أن هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم يجرى على وفق العلم بل
العلم يجرى به كذلك تقدير صور الأمور الالهية ترسم أولاً في اللوح المحفوظ بواسطة القلم الالهى والقلم يجرى

على وفق العلم السابق الأزلي، واللوح عبارة عن موجود قابل لنقش الصور، والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح وليس من شرطهما أن يكونا جسمين ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لاثنين لأصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته الإلهية ويقدر عن حقيقة الجسمية، وقد يقال: إنهما جوهران روحانيان أحدهما متعلم وهو اللوح والآخر معلم وهو القلم، وقد أشير إلى ذلك بقوله سبحانه: (علم بالقلم) فإذا فهمت معنى الوجود فقد كان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم قبل بالمعنى الأول منهما دون المعنى الثاني اهـ .

واعترض على الاستدلال من وجوه منها ما هو جار على رأى الفلاسفة المستدلين بذلك أيضا ومنها ما لا اختصاص له برأيهم . الأول لم لا يجوز أن يقال: إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت ولا يقال: الكل لو كان واحدا وكان قابلا للانقسام يلزم أن تكون وحدته اتصالية فيكون جسما لأننا نقول: مسلم أن كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام ولا نسلم أن كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة الكلية لا تنعكس بنفسها . الثاني سلمنا أنها كانت متكثرة لكن لم قلتم لا بد أن يختص كل بصفة مميزة لأنه لو كان التمييز للاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فاما أن يكون تميزه بما به تميزه فيلزم الدور أو بثالث فيلزم التسلسل ولأن التمييز لا يختص بشئ بعينه إلا بعد تميزه فلو كان تميز الشئ عن غيره باختصاصه بشئ لزم الدور الثالث سلمنا أنه لا بد من مميز فلم لا يجوز أن يكون بذاتي، وبيانه ما بينوه من اختلاف النفوس بالنوع . الرابع سلمنا أنها لا تتميز بشئ من الذاتيات فلم لا يجوز أن تتميز بالعوارض؟ قواكم: إن حدودها بسبب المادة وهى هنا البدن ولا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون هناك بدن تتعلق به وقبله آخر وهكذا ولا مخلص من هذا إلا بإبطال التناسخ فتوقف حجة إثبات حدوث الأرواح على ذلك الإبطال مع أن الحكماء بنوا ذلك على الحدوث حيث قالوا بعد الفراغ من دليله: إذا ثبت حدوث النفس فلا بد وأن يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فإذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت أن حدوث النفس سبب لأن يحدث عن المبادئ المفارقة نفس أخرى فيثبت يلزم اجتماع نفسين في بدن فيجىء الدور . الخامس سلمنا عدم تعلقها ببدن قبل لكن لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض باعتباره كانت متميزة ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا إلى أول .

السادس: المعارضة وهى أن الأرواح عند الفريقين باقية بعد المفارقة ولا يكون تمايزها بالماهية ولو ازمها بل بالعوارض لكن الأرواح الحيوانية التى لم تكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت لا يكون فيها شئ من العوارض سوى أنها كانت متعلقة بأبدان فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكيف أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد التعلق بأبدان تمايزة، قولهم: لم لا يجوز أن تكون قبل واحدة فتكسرت، قلنا: لا يجوز لأن كل ما انقسم وجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة أن الشئ مع غيره ليس هو لامع غيره فذلك المخالفة إن كانت بالماهية أولوازمها وجب أن يكون كل واحد من الأجزاء مخالفا للآخر بالماهية فتكون تلك الأجزاء قد كانت متميزة أبدا وكانت موجودة قبل التعلق .

فهذه الأمور المتعلقة الآن بالأبدان كانت متميزة قبل التعلق بها وإن كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد أن يكون الجزء أصغر مقدارا من الكل وإلا لم يكن أحدهما أولى بأن يكون جزء الآخر من العكس، ثبت أن كل واحد قابل للانقسام فلا بد أن يكون ذا مقداره سلمنا أن المجرد لا يمكن أن ينقسم بعد وحدته

لكن تعيينات تلك الأجزاء إنما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعاق بالبدن فيكون تعيين كل واحد من تلك الأجزاء بعد التعاق بالبدن فيكون تعيين كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي حادثا وهو المطلوب . وقولهم : لم قلتم إن الامتياز لا يوجد إلا عند الاختصاص بوصف ، قلنا : يجب بنحو ما ذكره في تشخيص التشخيص ، وقولهم لم قلتم : إن النفوس لا يجوز أن تتميز بالصفات المقومة ؟ قلنا : ذهب أن لا مركبا قلتموه إلا أنا لانعرف بالبدنية أن كل نوع من أنواعها فانها مقولة على أشخاص عدة بالضرورة فانا نعلم أنه ليس يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد في كل نوع من أنواعها شخص فقد تمت الحجة . وقولهم : إن هذه الحجة مبنية على إبطال التناسخ . قلنا : ليس كذلك . لانا إذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا أن تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لأن كل ما كان كذلك كان نوعه في شخصه ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي إذن لعلة خارجية ، وقد عرفت أن العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذاً تعيينها لا بد وأن يكون للتعاق ببدن معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبله .

وبهذا يظهر أن كل مانوعه مقول على كثيرين بالفعل فهو محدث ، فاتضح من هذا أنه متى سلم كون النفوس متحدة في النوع يلزم حدوثها وأنه لا يحتاج في ذلك إلى إبطال التناسخ ليجيء الدور السابق . قولهم : لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض الخ ؟ قلنا : لا يجوز أن يكون امتيازها بذلك لأن تميز النفس المعينة عن غيرها حكم معين لا بد له من علة معينة ، وتلك العلة لا يمكن أن تكون حالة فيها لأن ذلك متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور ، فاذاً تلك العلة أمر عائد إلى القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز . والمتكلمون يطالبون مثل ما ذكر بلزوم التسلسل الذي يطله برهان التطبيق . وأما المعارضة فالجواب عنها بأن النفوس الهولانية يتميز بعضها عن البعض أولا بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعيين كل واحد منها شعورها بذاتها الخاصة وقد بين أن شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور يستمر فلا جرم يبقى الامتياز .

والحاصل أن الامتياز لا بد وأن يحصل أولا بسبب آخر حتى يحصل لكل من النفوس شعور بذاته الخاص وذلك السبب في النفوس الهولانية تعلقها بالأبدان ، وأما التي قبل الأبدان فلو تميزت لكان المميز سوى الشعور حتى يترتب هو عليه ، وقد بين أنه ليس هناك مميز فلا جرم استحالة حصول التميز وظهر الفرق والله تعالى الموفق .

وقد استدلل صاحب المعبر على حدوثها بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما متعلقة بأبدان آخر أولا والأول باطل لانه قول بالتناسخ وهو باطل لأن أنفسنا لو كانت من قبل في بدن آخر لكننا نعلم الآن شيئا من الأحوال الماضية وتذكر ذلك البدن وليس فليس ، والثاني كذلك لأنها تكون حينئذ معطلة ولا معطل في الطبيعة وهو دليل بجميع مقدماته ضعيف جدا فلا تعبه ، وزعم قوم من قدماء الفلاسفة قدمها وأوردوا لذلك أمورا .

الاول : أن كل ما يحدث فلا بد أن يكون له مادة تكون سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن كان أولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية وليس فليس . الثاني أنها لو كانت حادثة لكان حدوثها لحدوث

الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الآن غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان والقابل لها متناه فهي الآن متناهية، فاذن ليس حدوث الابدان علة لحدوثها فلا يتوقف صدورهما عن عللها على حدوث أمر فتكون قديمة .

الثالث : أنها لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية لما ثبت أن كل كائن فاسد لكنها أبدية إجماعا فهي أزلية ، ويرد عليهم أنه إن أريد بكونها مادية أن حدوثها يكون متوقفا على حدوث البدن فالأمر كذلك ، وإن أريد به أنها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم : إنه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة فيه ، وأيضا للبانع أن يمنع فساد لزوم كون النفوس الآن غير متناهية ، والمقدمة القائلة إن كل قابل للزيادة والنقصان متناه ليست من الأوليات قطعاً كما هو ظاهر فاذن لا تصح إلا ببرهان وهو لا يتقرر إلا فيما يحتمل الانطباق على ما بين في محله ، وقولهم : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية قضية لا حجة لهم على تصحيحها فلا تقبل ، ثم إن كون النفوس متحدة بالنوع مما قد صرح به جماعة من المتكلمين كالغزالي وغيره ، وإليه ذهب الشيخ من الفلاسفة إلا أنه لم يأت لذلك بشبهة فضلا عن حجة واستدل غيره بأمور .

الأول : أن النفوس مشتركة في أنها نفوس بشرية فلو انفصل بعضها عن بعض بمقوم ذاتي مع هذا الاشتراك لزم التركيب فكانت جسمانية .

الثاني أنا نرى الناس مشتركين في صحة العلم بالمعلومات ، وفي صحة التخلق بالأخلاق فالنفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الإدراكية والتحريكية ، وذلك يوجب أن تكون متساوية مطلقا لأنها لا تعقل من صفاتها إلا كونها مدركة ومتحركة بالإرادة وهي متساوية فيهما فهي إذن متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلما اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة ، ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شيئين لجواز اختلافهما في غير معقول عندنا وذلك يؤدي إلى القدح في تماثل المتماثلات .

الثالث : أنه بين في محله أن كل ماهية مجردة لا بد وأن تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفس زيد مثلا مجردة فهي عاقلة لذلك ثم أنها لا تعقل إلا ماهية قوية على الإدراك والتحريك فاذن ماهيته هذا القدر وهو مشترك بينه وبين سائر النفوس بالأدلة التي ذكرها في بيان أن الوجود مشترك فيكون حينئذ تمام ماهيته مقولا على سائر النفوس ، ويمتنع أن يكون هذا المشترك فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج إليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره (١) فلا يحتاج في غيره أيضا إلى فصل فإن الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة غنية معا، فثبت الاتفاق في النوع وهي أدلة واضحة .

أما الأول فللقائل أن يقول : لم لا يجوز أن هذه النفوس وإن كانت مختلفة بالنوع فهي غير متشاركة في الجنس فلا يلزم من ذلك الاختلاف كونها مركبة ؟ والاشترك في كونها نفوسا بشرية وبحوه يجوز أن يكون اشتراكا في أمور لازمة لجوهرها ولا تكون مقومة لها فتكون مختلفة في تمام ماهياتها ، ومشاركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لأنواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب ، ولو سلمنا أن هذه الأوصاف ذاتية فلم لا يجوز أن تكون النفوس مركبة في ماهياتها مع عدم كونها جسمانية

(١) قوله فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج إليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره هكذا بخطه ام

فالسواد والبياض مثلاً مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل منهما مركباً لا تركيباً جسيماً ، ومثل هذا يقال هنا كيف لا وقد قالوا : الجوهر مقول على النفس والجسم *
وأما الثاني فمداره الاستقراء ، ويضعف ذلك لوجهين . أحدهما : أنه لا يمكننا أن نحكم على كل إنسان بكونه قابلاً لجميع المدركات . وثانيهما أنه لا يمكننا أيضاً أن نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة أنها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن *
وأما الثالث : فهو يقتضى أن يكون جميع المفارقات نوعاً واحداً وهو مما لا سبيل إليه ، وذهب شاذلية

إلى اختلافها بالنوع ، وهذا المعتبر عند صاحب المعتبر وطول الكلام في ذلك ، وأحسن ما عول عليه في الاستدلال له اختلاف الناس في العلم والجهل والقوة والضعف والغضب والتحمل وغير ذلك فقال : ليس ذلك لاختلاف المزاج لما أنا نجد متساويين مزاجاً مختلفين أخلاقاً وبالعكس ، وأيضاً أن نفس النبي عليه الصلاة والسلام تبلغ قوتها إلى حيث تكون قوية على التصرف في هوى هذا العالم ومعلوم أن ذلك ليس لقوة مزاجه فليس ذلك الاختلاف إلا لاختلاف الجواهر ، وأنت تعلم أن هذا ليس في الحقيقة من البراهين بل هو من الاقتاعات الضعيفة فتدبر جميع ما ذكرناه وسيأتى إن شاء الله تعالى تنمة للكلام في هذا المقام وهو لعمر الله تعالى طويل الذيل ، وبالجملة أن الوقوف على حقيقة الروح أمر عسر والطريق إليه وعز ، وقد جعل الله سبحانه ذلك من أعظم آياته الدالة على جلال ذاته وكمال صفاته فسبحانه من إله ما أجله ومن رب ما أكمله .

(فَقْعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ٢٩) أمر للملائكة عليهم السلام بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التحية والتعظيم أو لله تعالى وهو عليه السلام بمنزلة القبلة حيث ظهرت فيه تعاجيب آثار قدرته عز وجل كقول حسان :

ليس أول من صلى لقبلكم وأعلم الناس بالقرآن والسنن

وفي أمرهم بالوقوع أى السقوط دليل على أن ليس المأمور به مجرد الانحناء كما قيل بل السجود بالمعنى المتبادر (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ) أى فخلقهم فسواه فنفع فيه من روحه فسجد له الملائكة (كُلُّهُمْ) بحيث لم يشذ منهم أحد (أجمعون ٣٠) بحيث لم يتأخر في ذلك أحد منهم عن أحد بل أوقعوا الفعل مجتمعين في وقت واحد ، هذا على ما ذهب إليه الفراء والمبرد من دلالة أجمعين على الاجتماع في وقت الفعل ، وقال البصريون : أنها ككل لافادة العموم مطلقاً *

ومن هنا منع تعاطفهما فلا يقال جاء القوم كلهم وأجمعون وردوا على ذلك بقوله تعالى حكاية عن إبليس : (لا غوينهم أجمعين) لظهور أن الاجتماع هناك . ورد في الكشف بأن الاشتقاق من الجمع يقتضيه لأنه ينصرف إلى أكمل الأحوال فاذافهم من الاطاعة من لفظ آخر وهو كل لم يكن بد من كونه في وقت واحد وإلا كان لغواً ، والرد بالآية منشؤه عدم تصور وجه الدلالة ، ومنه يعلم وجه فساد النظر بأنه لو كان الأمر كذلك لكان حالاً تافهاً كيداً ، فالحق في المسألة مع الفراء . والمبرد وذلك هو الموافق لبلاغة التنزيل ، وزعم البصريون أنه إنما أكدبتاً كيداً للبالغ في التعميم ومنع التخصيص *

وزعم غير واحد أنه لا يؤكد بأجمع دون كل اختياراً والمختار وفاقاً لإبي حيان جوازه الكثرة وروده

في الفصح في القرآن عدة آيات من ذلك؛ وفي الصحيح «فله سلبه أجمع. فصلوا جلوسا أجمعون» ولعل منشأ الزعم وجوب تقديم كل عند الاجتماع، ويرده أن النفس يجب تقديمها على العين إذا اجتمعا مع جواز التأكيد بالعين على الانفراد، وما ذكره من وجوب تقديم كل إنما هو بناء على ما علمت من الحق لرعاية البساطة والترتيب هذا. ثم انه قد تقدم الكلام في تحقيق أن سجودهم هذا هل ترتب على ما حكى من الأمر التعليق كما يقتضيه هذه الآية الكريمة أو على الأمر التجزي كما يستدعيه بعض الآيات فتذكر *

﴿إِلَّا ابْلِيسَ﴾ استثناء متصل ما لأنه كان جنيا مفردا مغمورا بألوف من الملائكة فعدمهم تغليا واما لأن من الملائكة جنسا يتوالدون يقال لهم جن وهو منهم واما لأنه ملك لاجني، وقوله تعالى: (كان من الجن) مؤول كما ستعلمه إن شاء الله تعالى، وقوله سبحانه: ﴿أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ (٣١) استئناف مبين لكيفية عدم السجود المفهوم من الاستثناء بناء على أنه من الإثبات نفى ومن النفي إثبات وهو الذي تميل اليه النفس فان مطلق عدم السجود قد يكون مع التردد وبه علم أنه مع الإباء والاستكبار، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا فجمله (أبى) الخ متصلة بما قبلها، ووجه ذلك بأن الابعى لکن وابلیس اسمها، والجملة خبرها كذا قيل: وفي الجمع أن البصريين يقدرون المنقطع بلکن المشددة ويقولون: إنما يقدر بذلك لأنه في حكم جملة منفصلة عن الأولى فقولك: ما في الدار أحد الاحمارا في تقدير لكن فيها حمارا على أنه استدراك يخالف ما بعد لكن فيها ما قبلها غير أنهم اتسعوا فأجروا إلا جرى لكن لكن لما كانت لا يقع بعدها إلا المفرد بخلاف لكن فانه لا يقع بعدها إلا كلام تام لقبوه بالاستثناء تشبيها بها إذا كانت استثناء حقيقة وتفرقا بينها وبين لكن، والكوفيون يقدرونه بسوى، وقال قوم منهم ابن يسعون: الامع الاسم الواقع بعدها في المنقطع يكون كلاما مستأنفا، وقال في قوله: وما بالربع من أحد إلا الاوارى - الالف بمعنى لكن والاوارى اسم لها منصوب بها والخبر محذوف كأنه قال: لكن الاوارى بالربع وحذف خبر الا كما حذف خبر لكن في قوله: ولكن زنجيا عظيم المشافر هاهنا والظاهر منه أن البصريين وإن قدروه ولكن لا يعربونه هذا الاعراب فهو تقدير معنى لا تقدير اعراب، ولعل التوجيه السابق مبنى على مذهب ابن يسعون إلا أنه لم يصرح فيه بورود الخبر مصرحا به، نعم صرح بعضهم بذلك وسيأتى إن شاء الله تعالى تمة لهذا المبحث في هذه السورة فانهم، ووجه الانقطاع ظاهر لأن المشهور أنه ليس من جنس الملائكة عليهم السلام، والانقطاع - على ما قال غير واحد - يتحقق بعدم دخوله في المستثنى منه أو في حكمه، وما قيل: إنه حينئذ لا يكون أمورا بالسجود فلا يلزم والاعتذار عنه بأن الجن كانوا مأمورين أيضا واستغنى بذكر الملائكة عليهم السلام عنهم وأنه معنى الانقطاع وتوجه اللوم من ضيق العطن * ﴿قَالَ﴾ استئناف مبنى على سؤال من قال: فماذا قال الرب تعالى عند إباته؟ فقيل قال سبحانه: ﴿يَا ابْلِيسُ مَا لَكَ﴾ أى أى سبب لك كما يقتضيه الجواب، وقوله تعالى: ما منعك ﴿الْأَتُكُونَ﴾ أى فى أن لا تكون ﴿مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ (٣٢) لما خلقت مع أنهم هم ومنزلتهم في الشرف منزلتهم، وكان في صيغة الاستقبال إيحاء إلى مزيد قبح حاله، ولعل التوبيخ ليس لمجرد تخلفه عن أولئك السكرام بل لأمور حكيت متفرقة اشعارا بأن كلامها كاف في التوبيخ وإظهار بطلان ما ارتكبه وشناعته، وقد تركت حكاية التوبيخ رأسا في غير سورة اكتفاء بحكايتها في موضع آخر، والظاهر أن

قول الله تعالى له ذلك لم يكن بواسطة وهو منصب عال إذا كان على سبيل الاعظام والجلال دون الإهانة والاذلال كما لا يخفى. (قَالَ) استئناف على نحو ما تقدم (لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدْ) اللام لتأكيد النفي أي ينافي حالي ولا يستقيم مني أن أسجد (لِبَشَرٍ) جسماني كثيف (خَلَقْتُهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ٣٣) إشارة إجمالية إلى ادعاء خيريته وشرف مادته، وقد نقل عنه لعنه الله تعالى النصريح بذلك في آية أخرى، وقد عني اللعين بهذا الوصف بيان مزيد خسة اصل من لم يسجد له وحاشاه وقد اكتفى في غير موضع بحكاية بعض ما زعمه موجبا للخسة، وفي عدوله عن تطبيق جوابه على السؤال روم للتفصي عن المناقشة وأنه ذلك كأنه قيل: لم امتنع عن الانتظام في سلك الساجدين بل عما لا يليق بشأني من السجود للمفضول، وقد أخطأ اللعين حيث ظن أن الفضل كله باعتبار المادة وما يرى أنه يكون باعتبار الفاعل وباعتبار الصورة وباعتبار الغاية بل إن ملاك الفضل والسكال هو التخلي عن الملكات الردية والتخلي بالمعارف الربانية:

فشمال والسكاس فيها يمين ويمين لاكاس فيها شمال

ولله تعالى در من قال:

كن ابن من شئت واكتسب أدبا يغنيك مضمونه عن النسب
إن الفقى من يقول ها أنا ذا ليس الفقى من يقول كان أبى

على أن فيما زعمه من فضل النار على التراب منعا ظاهرا وقد تقدم الكلام في ذلك. (قَالَ) استئناف كما تقدم أيضاً (فَأَخْرَجَ مِنْهَا) قيل: الظاهر أن الضمير للسماء وإن لم يجر لها ذكر، وأيد بظاهر قوله تعالى: (فاهبط منها) وقيل لزمرة الملائكة عليهم السلام ويلزم خروجه من السماء إذ كونه بازوائه عنهم في جانب لا يعد خروجاً في المتبادر وكفى به قرينة، وقيل: للجنة لقوله تعالى: (اسكن أنت وزوجك الجنة) ولو قوع الوسوسة فيها وورد بأن وقوعها كان بعد الأمر بالخروج (فَأَنْتَ رَجِيمٌ ٣٤) مطرود من كل خير وكرامة فإن من يطرد يرجم بالحجارة فالكلام من باب الكناية، وقيل: أي شيطان يرجم بالشهب وهو وعيد بالرجم بها، وقد تضمن هذا الكلام الجواب عن شبهته حيث تضمن سوء حاله، فكأنه قيل: إن المانع لك عن السجود شقاوتك وسوء خاتمتك وبعذك عن الخير لا شرف عنصرك الذي تزعمه، وقيل: تضمنه ذلك لأنه علم منه أن الشرف بتشريف الله تعالى وتكريمه فبطل ما زعمه من رجحانه إذ أبعد الله تعالى وأهانته وقرب آدم عليه الصلاة والسلام وكرمه، وقيل: تضمنه للجواب بالسكوت كما قيل: جواب ما لا يرتضى السكوت، وفي تفسير الرجيم بالمرجوم بالشهب إشارة لطيفة إلى أن اللعين لما افتخر بالنار عذب بها في الدنيا فهو كعابد النار يهواها وتحرقه. (وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ) الإبعاد على سبيل السخط وذلك من الله تعالى في الآخرة عقوبة وفي الدنيا انقطاع من قبول فيضه تعالى وتوفيقه سبحانه، ومن الإنسان دعاء بذلك والظاهر أن المراد لعنة الله تعالى لقوله سبحانه: (وإن عليك لعنتي) (إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ٣٥) إلى يوم الجزاء، وفيه اشعار بتأخير جزائه إليه وإن اللعنة مع كمال فظاعتها ليست جزاء لفعله وإنما يتحقق ذلك يومئذ، وفيه من التهويل ما فيه وجعل ذلك غاية أمد اللعنة قيل ليس لأنها تنقطع هنالك بل لأنه عند ذلك يعذب بما ينسى به اللعنة من أفانين العذاب فتصير هي كالزائل، وقيل: إنما غيا بذلك لأنه أبعد

غاية يضر بها الناس في كلامهم فهو نظير قوله تعالى: (خالدين فيها مادامت السموات والارض) على قوله وقال بعضهم: إن المراد باللعنة لعن الخلائق له لعنة الله تعالى عليه وذلك منقطع اذا نفخ في الصور وجاء يوم الدين دون لعن الله تعالى له وابعاده اياه فانه متصل الى الابد (قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي) امهلني واخرني ولا تمتني والفاء متعلقة بمحذوف مفهوم من الكلام أى اذ جعلتني رجيا فامهلني (إِلَى يَوْمٍ يُمْشُونَ ٣٦) أى آدم عليه السلام وذريته للجزاء اذ بذلك أن يحدف سمحة لا غوائهم ويأخذ منهم ثاره، قيل: ولينجوا من الموت اذ لا موت بعد البعث وهو المروى عن ابن عباس والسدى، وكأنه عليه اللعنة طلب تأخير موته لذلك ولم يكف بما اشار اليه سبحانه في النفي من التأخير لما أنه يمكن كون تأخير العقوبة كسائر من آخرت عقوباتهم الى الآخرة من الكفرة * (قَالَ) الرب سبحانه (فَأَنْتَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ٣٧) أى من جملتهم ومنظم في سلكهم، قال بعض الاجلة: إن في ورود الجواب جملة اسمية مع التعرض لشمول مأسأله الآخرين على وجه يؤذن بكون السائل تبعاهم في ذلك دليلا على أنه اخبار بالانظار المقدر لهم لالانشاء انظار خاص به وقع اجابة لدعائه أى أنك من جملة الذين آخرت آجالهم ازلا حسبها تقتضيه حكمة التكوين، فالفاء لربط الاخبار بالانظار بالاستنظار كما في قوله:

فان ترحم فانت لذاك اهل وإن تطرد فمن يرحم سواك

لاربط نفس الانظار به وأن استنظاره لتأخير الموت إذ به يتحقق كونه من جملتهم لالتأخير العقوبة كما قيل، ونظمه في سلك من آخرت عقوباتهم الى الآخرة في علم الله تعالى من سبق من الجن ولحق من الثقلين لا يلائم مقام الاستنظار مع الحياة ولأن ذلك التأخير معلوم من إضافة اليوم الى الدين مع إضافته في السؤال الى البعث انتهى، وقيل: إن الفاء متعلقة كالفاء الاولى بمحذوف والكلام لإجابة له في الجملة أى اذ دعوتني فانك من المنظرين (إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ٣٨) وهو وقت النفخة الاولى كما روى عن ابن عباس، وعليه الجمهور ووصفه بالمعلوم اما على معنى أن الله تعالى استأثر بعلمه أو على معنى معلوم حاله وأنه يصعق فيه من في السموات ومن في الأرض إلا ما شاء الله تعالى، وقال آخرون: إنه عليه اللعنة أعطى مسئوله كلا وليس إلا البقاء الى وقت النفخة الاولى وهو آخر أيام التكليف والوقت المشارف للشيء المتصل به معدود منه فأول يوم الدين وأول يوم البعث كأنه من ذلك الوقت، واستظهر ذلك بأن الماعون عالم فلا يسأل ما يعلم انه لا يحجب اليه وبأن ما في الاعراف لعدم ذكر الغاية فيه يدل على الاجابة، واعترض على الاول بأنه غير بين ولا مبين وكونه على غالب الظان لا يجدى في مثله، وعلى الثاني بأن ترك الغاية في سورة الاعراف يحتمل أن يكون كترك الفاء في الاستنظار والانظار تعويلا على ما ذكر ههنا وفي سورة ص فان إيراد كلام واحد على أساليب متعددة غير عزيز في الكتاب العزيز. ومن الناس القائلين بالمغايرة من قال: إن المراد باليوم المعلوم اليوم الذي علم الله تعالى فيه انقضاء أجله وهو يوم خروج الدابة فانها هي التي تقتله، وقد قدمنا نقل هذا القول عن بعض السلف وهو من الغرابة بمكان، وأغرب منه ما قيل: أنه ملك في بعض غزواته صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد ذكرنا قبل أن هذا مما لا يكاد يقبل بظاهره أصلا، والمشهور المعول عليه عند الجمهور هو ما ذكرناه من أنه

يموت عند النفخة الأولى وبينها وبين النفخة الثانية التي يقوم فيها الخلق لرب العالمين أربعون سنة ، ونقل عن الأحنف بن قيس عليه الرحمة أنه قال : قدمت المدينة أريد أمير المؤمنين كرم الله تعالى وجهه فاذا أنا بحلقة عظيمة وكعب الاحبار فيها يحدث وهو يقول : لما حضر آدم عليه السلام الوفاة قال : يارب سيئمت بي عدوى إبليس إذا رأيته ميتاً وهو منتظر إلى يوم القيامة فأجيب أن يا آدم لأنك سترد إلى الجنة وتؤخر اللعين إلى النظرة ليدوق ألم الموت بعدد الأولين والآخرين، ثم قال الملك الموت: صف لي كيف تذيقه الموت؟ فلما وصفه قال : يارب حسبي فضج الناس وقالوا: يا أبا إسحق كيف ذلك؟ فأبى وألحوا فقال : يقول الله سبحانه للملك الموت عقيب النفخة الأولى قد جعلت فيك قوة أهل السموات وأهل الأرضين السبع وإني اليوم ألبستك أثواب السخط والغضب كلها فأبرز بغضبي وسطوتي على رجيمي إبليس فأذقه الموت وأحمل عليه فيه مرارة الأولين والآخرين من الثقلين أضغاث مضاعفة وليكن معك من الزبانية سبعون ألفاً قد امتلأوا غيظاً وغضباً وليكن مع كل منهم سلسلة من سلاسل جهنم وغل من أغلالها وانزع روحه المثلث بسبعين ألف كلاب من كلابها وناد مالكاً ليفتح أبواب النيران فينزل الملك بصورة لو نظر إليها أهل السموات والأرضين لما تواروا بغتة من هولها فينتهي إلى إبليس فيقول: قف لي يا خبيث لأذيقنك الموت كم من عمر أدركت وقرن أضللت وهذا هو الوقت المعلوم قال : فيهرب اللعين إلى المشرق فاذا هو بملك الموت بين عينيه فيهرب إلى المغرب فاذا هو بين عينيه فيفوق البحار فيثير منها البخار فلا تقبله فلا يزال يهرب في الأرض ولا محيص له ولا ملاذ ثم يقوم في وسط الدنيا عند قبر آدم عليه السلام ويتمرغ في التراب من المشرق إلى المغرب ومن المغرب إلى المشرق حتى إذا كان في الموضع الذي أبط فيه آدم عليه السلام وقد نصبت له الزبانية الكلاب وصارت الأرض كالجمرة احتوشته الزبانية وطعنوه بالكلاليب فيبقى في النزع والعذاب إلى حيث يشاء الله تعالى، ويقال: آدم وحواء عليهما السلام اطلعا اليوم على عدوكا يدوق الموت فيطلعان فينظران إلى ما هو فيه من شدة العذاب فيقولان ربنا أتممت علينا نعمتك ، وجاء في بعض الاخبار أنه حين لا يجد مفرا يأتي قبر آدم عليه السلام فيحشو التراب على رأسه وينادي يا آدم أنت أصل بليتي فيقال له : يا إبليس اسجد الآن لآدم عليه السلام فيرتفع عنك ماترى فيقول : كلا لم أسجد له حيا فكيف أسجد له ميتاً، وهذا إن صح يدل على أن اللعين من العناد بمكان لا تصل إلى غايته الأذهان .

(قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي) أى بسبب اغوائك إياي (لِأَزِينَنَّ) أى أقسم لأزينن (لَهُمْ) أى لذريته وهو مفهوم من السياق وإن لم يجر له ذكر، وقد جاء مصرحاً به في قوله تعالى حكاية عن اللعين أيضاً: (لأحتنكن ذريته) ومفعول (أزينن) محذوف أى المعاصي (في الأرض) أى هذا الجرم المدحور وكان اللعين أشار بذلك إلى أني أقدر على الاحتيال لآدم والتزيين له الأكل من الشجرة في السماء، فانا على التزيين لذريته في الأرض أقدر، ويجوز أنه أراد بالأرض الدنيا لأنها محل متاعها ودارها ، وذكر بعضهم أن هذا المعنى عرف للأرض وأنها إنما ذكرت بهذا اللفظ تحقيراً لها ، ولعل التقيد على ما قيل للإشارة إلى أن للتزيين محلاً يقوى قبوله أى لأزينن لهم المعاصي في الدنيا التي هي دار الغرور ، وجوز أن يكون يراد بها هذا المعنى وينزل الفعل منزلة اللازم ثم يعدى بهي، وفي ذلك دلالة على أنها مستقر التزيين وأنه تمكن المظروف في ظرفه، ونحوه قول ذي الرمة :

فان تعتذر بالحل من ذى ضرورها إلى الضيف يجرح في عراقيها نصلي والمعنى لاحسن الدنيا وأزينها لهم حتى يشتغلوا بها عن الآخرة، وجوز جعل الباء للقسم و(ما) مصدرية أيضا أى أقسم باغوائك أى لازين، واقسامه بعزة الله تعالى المفسرة بسلطانه وقهره لاينافى اقسامه بهذا فانه فرع من فروعا وأثر من آثارها فاعلمه أقسم بها جميعا فحكى تارة قسمه بهذا وأخرى بذاك، وزعم بعضهم أن السببية أولى لانه وقع في مكان آخر (فبعضك) والقصة واحدة والحمل على محاورتين لا موجب له ولأن القسم بالاغواء غير متعارف انتهى، وفيه نظر ظاهر فان قوله: (فبعضك) يحتمل القسمية أيضا، وقد صرح الطيبي بأن مذهب الشافعية أن القسم بالعزة والجلال يمين شرعا فالآية على الزاعم لا له. نعم ان دعواه عدم تعارف القسم بالاغواء مسلمة وهو عندى يكفى لأولوية السببية ولعدم التعارف مع عدم الاشعار بالتعظيم لا يعد القسم بها يمينا شرعا فان القائلين بانعقاد القسم بصفة له تعالى يشترطون أن تشعر بتعظيمه ويتعارف مثلما وفي نسبة الاغواء اليه تعالى بلا انكار منه سبحانه قول بأن الشر كالخير من الله عز وجل، وأول المعتزلة ذلك وقالوا: المراد النسبة إلى النقي كفسقته نسبتبه إلى الفسق لافعلته أو أن المراد فعل به فعلا حسنا أفضى به لحبته إلى النقي حيث أمره سبحانه بالسجود فأبى واستكبر وأضله عن طريق الجنة وترك هدايته واللطف به واعتذروا عن إنظار الله تعالى إياه مع أنه مفضل إلى الاغواء القبيح بأنه تعالى قد علم منه وعن اتبعه انهم يموتون على الكفر ويصيرون إلى النار أنظر أم لم ينظر وأن في إنظاره تعريضا لمن خالفه لاستحقاق مزيد الثواب.

وأنت تعلم أن في إنظار إبليس عليه اللعنة وتمكينه من الاغواء وتسلطه على أكثر بني آدم ما يأتى القول وجوب رعاية الاصلح المشهور عن المعتزلة، وأيضا من زعم أن حكما أو غيره يحصر قوما في دار ويرسل فيها النار العظيمة والافاعي القاتلة الكثيرة ولم يرد اذى أحدهم أولئك القوم بالاحراق أو السمع فقد خرج عن الفطرة البشرية فحيث الذي تحكم به الفطرة أن الله تعالى أراد بالانظار اضلال بعض الناس فسبحانه من إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وتمسك بعض المعتزلة في تأويل ما تقدم بقوله: (وَلَا غَوِيَنَّهُمْ) حيث أفاد أن الاغواء فعله فلا ينبغي أن ينسب إلى الله تعالى، وأجيب بأن المراد به هنا الحمل على الغواية لا إيجادها وتأويل اللاحق للسابق أولى من العكس، وبالجمله ضعف الاستدلال ظاهر فلا يصلح ذلك متمسكاهم (أَجْمَعِينَ ٣٩) أى كلهم فهو لمجرد الاحاطة هنا (الْأَعْبَادُكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ٤٠) بفتح اللام وهو قراءة الكوفيين. ونافع. والحسن. والاعرج أى الذين أخلصتهم لطاعتك وطهرتهم من كل ما ينافى ذلك، وكان الظاهر وان منهم من لاغويه مثلا، وعدل عنه إلى ما ذكر ليكون الاخلاص والتمحض لله تعالى يستلزم ذلك فيكون من ذكر السبب وارادة مسيه ولازمه على طريق الكناية وفيه اثبات الشئ بدليله فهو من التصريح به، وقرأ باقى السبعة والجمهور بكسر اللام أى الذين أخلصوا العمل لك ولم يشركوا معك فيه احدا.

(قَالَ) الله سبحانه وتعالى: (هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ) أى حق لا بد أن أراعيه (مُسْتَقِيمٌ ٤١) لا انحراف فيه فلا يعدل عنه إلى غيره، والإشارة إلى ما تضمنه الاستثناء وهو تخلص المخلصين من اغوائه وكلية (على) تستعمل للوجوب والمعتزلة يقولون به حقيقة لقولهم بوجوب الاصلح عليه تعالى، وقال أهل السنة: ان ذلك وان

كان تفضلا منه سبحانه إلا أنه شبه بالحق الواجب لنا كد ثبوته وتحقق وقوعه بمقتضى وعده جل وعلا فجاء - بعل - لذلك أو إلى ما تضمنه (المخلصين) بالكسر من الإخلاص على معنى أنه طريق يؤدي إلى الوصول إلى من غير اعوجاج وضلال وهو على نحو طريقك على إذا انتهى المرور عليه ، وإثارة حرف الاستعلاء على حرف الانتهاء لنا كيد الاستقامة والشهادة باستعلاء من ثبت عليه فهو أدل على التمكن من الوصول، وهو تمثيل فلا استعلاء لشيء عليه سبحانه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وليست (على) فيه بمعنى إلى. نعم أخرج ابن جرير عن الحسن أنه فرها بها، وأخرج عن زياد بن أبي مريم . وعبد الله بن كثير أنهما قرآ (هذا صراط مستقيم) وقالوا: (على) هي إلى وبمزيلاتها والامر في ذلك سهل، وهي متعلقة بيمر مقدرًا و(صراط) متضمن له فينتقل به •

وقال بعضهم : الإشارة إلى انقسامهم إلى قسمين أي ذلك الانقسام إلى غار وغيره أمر مصير إلى وليس ذلك لك، والعرب تقول : طريقك في هذا الامر على فلان على معنى إليه يصير النظر في أمرك ، وعن مجاهد . وقتادة . ان هذا تهديد للعين كما تقول لغيرك افعل ما شئت فطريقك على أي لا تفوتني ، ومثله على ما قال الطبرسي قوله تعالى : (ان ربك لبالمرصاد) والمشار على هذا إليه ما أقسم مع التأكيده عليه، وأظهر هذه الأوجه على ما قبل هو الاول ، واختار في البحر كونها إلى الإخلاص ، وقيل : الاظهر أن الإشارة لما وقع في عبارة ابليس عليه اللعنة حيث قال : (لا فعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تبينهم من بين أيديهم ومن خلفهم) الخ ، ولا أدري ما وجه كونه أظهر •

وقرأ الضحاك . و ابراهيم . وأبو رجاء . وابن سيرين . ومجاهد . وقتادة . وحيد . وأبو شرف مولى كنفه . و يعقوب ، وخلق كثير (على مستقيم) برفع (على) وتنوينه أي عال لا ارتفاع شأنه ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ أي تسلط وتصرف بالاغواء والمراد بالعباد المشار إليهم بالمخلصين فالإضافة للعهد، والاستثناء على هذا في قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ مِنَ الْغَاوِينَ ۚ﴾ منقطع واختار ذلك غير واحد ، واستدل عليه بسقوط الاستثناء في الاسراء ، وجوز أن يكون المراد بالعباد العموم والاستثناء متصل والكلام كالتقرير لقوله : (الاعبادك منهم المخلصين) ولذا لم يعطف على ما قبله، وتغيير الوضع لتعظيم المخلصين يجعلهم هم الباقيين بعد الاستثناء وفي الآية دليل لمن جوز استثناء الأكثر وإلى ذلك ذهب أبو عبيد . والسيرافي . وأكثر الكوفية ، واختاره ابن خروف . والشلوبين . وابن مالك ، وأجاز هؤلاء أيضا استثناء النصف ، وذهب بعض البصريين إلى أنه لا يجوز كون المستثنى قدر نصف المستثنى منه أو أكثر ويتعين كونه أقل من النصف واختاره ابن عصفور . والآمدى وإليه ذهب أبو بكر الباقلاني من الأصوليين، وذهب البعض الآخر من علماء البلدين إلى أنه يجوز أن يكون المخرج النصف فما دونه ولا يجوز أن يكون أكثر وإليه ذهب الحنابلة ، واتفق النحويون كما قال أبو حيان وكذا الأصوليون عند الامام . والآمدى خلافا لما اقتضاه نقل القرافي عن المدخل لابن طلحة على أنه لا يجوز أن يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه ، ومن الغريب نقل ابن مالك عن الفراء جواز له على ألف ألفين ، وقيل : ان كان المستثنى منه عددا صريحا يمتنع فيه استثناء النصف والاكثر وإن كان غير صريح لا يمتنعان ، وتحقيق هذه المسئلة في الأصول ، والمذكور في بعض كتب العربية عن أبي حيان أنه قال: المستقرأ من كلام العرب انما هو استثناء الأقل وجميع ما استدلل به على خلافه محتمل التأويل، وأنت تعلم ان الآية تدفع مع ما تقدم

قول من شرط الأقل لما يلزم عليه من الفساد لأن استثناء الغاوين هنا يستلزم على ذلك أن يكونوا أقل من المخلصين الذين هم الباقيون بعد الاستثناء من جنس العباد، واستثناء المخلصين هناك يستلزم أن يكونوا أقل من الغاوين الذين هم الباقيون بعد الاستثناء من ذلك فيكون كل من المخلصين والغاوين أقل من نفسه وهو كما ترى . وأجاب بعضهم بأن المستثنى منه هنا جنس العباد الشامل للمكلفين وغيرهم ممن مات قبل أن يكلف ولا شك أن الغاوين أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء وهم المخلصون ومن مات غير مكلف والمستثنى منه هناك المكلفون اذ هم الذين يعقل حملهم على الفواية والضلال اذ غير المكلف لا يوصف فعله بذلك والمخلصون أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء أيضاً ولا محذور في ذلك ، وذكر بعضهم أن الكثرة والقلة الادعائيتين تكفيان لصحة الشرط فقد ذكر السكاكي في آخر قسم الاستدلال وكذا لا تقول لفلان على ألف الا تسعمائة وتسعين الا وأنت تنزل ذلك الواحد منزلة الألف بجهة من الجهات الخطائية مع انه عن يشترط كون المستثنى أقل من الباقي اهـ ، وظاهر كلام الأصوليين يناهيه ، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً على تقدير ارادة الجنس أيضاً ويكون الكلام تكديماً للملعون فيما أومأ أن له سلطاناً على من ليس بمخلص من عباده سبحانه فان منتهى قدرته أن يجرم ولا يقدر على جبرهم على اتباعه كما قال: (وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي) فحاصل المعنى أن من اتبعك ليس لك عليهم سلطان وقهر بل اطاعوك في الاغواء واتبعوك لسوء اختيارهم ولا يضر في الانقطاع دخول الغاوين في العباد بناء على ما قالوا من أن المعتبر في الاتصال والانقطاع الحكم، ويفهم كلام البعض انه يجوز ان تكون الآية تصديقا له عليه اللعنة في صريح الاستثناء وتكديماً في جعل الاخلاص علة للخلاص حسبما يشير اليه كلامه فان الصبيان والمجانين خاصوا من اغوائه مع فقد هذه العلة . (ومن) على جميع الاوجه المذكورة لبيان الجنس أي الذين هم الغاويون . واستدل الجبائي بنفي أن يكون له سلطان على العباد على رد قول من يقول: ان الشيطان يمكنه صرع الناس وازالة عقولهم، وقد تقدم الكلام في انكار المعتزلة تحبط الشيطان والرد عليهم ﴿وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ٤٣﴾ الضمير لمن اتبع أول الغاوين ورجع الثاني بالقرب وظهور ملامته للضمير، والأول بأن اعتباره ادخل في الزجر عن اتباعه مع أن الثاني جرى به لبيانه و(أجمعين) توكيد للضمير، وجوز أن يكون حالاً منه ويجعل على هذا الموعد مصدراً يميز ليتحقق شرط مجيئ الحال من المضاف اليه وهو كون المضاف بما يعمل عمل الفعل فانهم اشترطوا ذلك أو كون المضاف جزء المضاف اليه او كجزئه على ما ذكره ابن مالك وغيره ليتحد عامل الحال وصاحبها حقيقة أو حكماً لكن يقدر حينئذ مضاف قبله لأن جهنم ليست عين الموعد بل محله فيقدر محل وعدمه أو مكانه ، وليس بتأويل اسم المفعول كما وهم ، وجوز أن يكون الموعد اسم مكان ، وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير المضاف إلا أن في جواز الحالية بحثاً لأن اسم المكان لا يعمل عمل فعله كما حقق في النحو، وكون العامل معنى الاضافة وهو الاختصاص على القول بأنه الجار للمضاف اليه غير مقبول عند المحققين لأن ذلك من المعاني التي لا تنصب الحال، ولا يخفى ما في جعل جهنم موعداً لهم من التهم والاستعارة فكأنهم كانوا على ميعاد، وفيه أيضاً إشارة إلى أن ما أعد لهم فيها لا يوصف في القضاة ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ﴾ أي سبع طبقات ينزلونها بحسب مراتبهم في الغواية والمتابعة روي ذلك عن عكرمة . وقادة ، وأخرج أحمد في الزهد . والبيهقي في البعث . وغيرهما من طرق عن علي كرم

الله تعالى وجهه أنه قال: «أبواب جهنم سبعة بعضها فوق بعض فيملا» الأول ثم الثاني ثم الثالث حتى تملأ كلها * وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها جهنم والسمير ولظى والحطمة وسقر والجحيم والهاوية وهى أسفلها ، وجاء فى ترتيبها عن الاعمش . وابن جريج . وغيرهما غير ذلك ، وذكر السهيلي فى كتاب الاعلام أنه وقع فى كتب الرقائق أسماء هذه الابواب ولم ترد فى أثر صحيح وظاهر القرآن والحديث يدل على أن منها ما هو من أوصاف النار نحو السعير والجحيم والحطمة والهاوية ومنها ما هو علم للنار كلها نحو جهنم وسقر ولظى فلذا أضربنا عن ذكرها اه ، وأقرب الآثار التى وقفنا عليها إلى الصحة فيما أظن ماروى عن على كرم الله الله تعالى وجهه لكثرة مخرجه ، وتحتاج جميع الآثار إلى التزام أن يقال: إن جهنم تطلق على طبقة مخصوصة كما تطلق على النار كلها ، وقيل: الابواب على بابها والمراد أن لها سبعة ابواب يدخلونها لكثرتهم والاسراع بتعذيبهم * والجملة - كما قال أبو البقاء - يجوز أن تكون خبرا ثانيا ويجوز أن تكون مستأنفة ولا يجوز أن تكون حالا من جهنم لأن إن لا تعمل فى الحال (لكل باب منهم) من الاتباع والفوات (جزء مقسوم) فريقتين مفروقتين من غيرهما حسبما يقتضيه استعداده ، فباب للموحدين العصاة وباب لليهود وباب للنصارى وباب للصائبين وباب للمجوس وباب للمشركين وباب للمنافقين ، وروى هذا الترتيب فى بعض الآثار ، وعن ابن عباس أن جهنم لمن ادعى الربوبية ولظى لعبدة النار والحطمة لعبدة الاصنام وسقر لليهود والسمير للنصارى والجحيم للصائبين والهاوية للموحدين العاصين ، وروى غير ذلك ، وبالجملة فى تعيين أهلها كترتيبها اختلاف فى الروايات .

ولعل حكمة تخصيص هذا العدد انحصار مجامع المملكات فى المحسوسات بالحواس الخمس ومقتضيات القوة الشهوانية الغضبية أو أن أصول الفرق الداخلين فيها سبعة ، وقرأ ابن القعقاع (جزء) بتشديد الزاى من غيرهمز ووجهه أنه حذف الهمزة وألقى حركتها على الزاى ثم وقف بالتشديد ثم أجرى الوصل مجرى الوقف ، وقرأ ابن وثاب (جزء) بضم الزاى والهمز (ومنها) حال من (جزء) وجاء من النكرة لتقدمه ووصفها أحوال من ضميره فى الجار والمجرور الواقع خبرا له ، ورجح أن فيه سلامة مما فى وقوع الحال من المبتدأ ، والتزم بعضهم لذلك كون المرفوع فاعلا بالظرف ولا يجوز أن يكون حالا من الضمير فى (مقسوم) لأنه صفة (جزء) فلا يصح عمله فيما قبل الموصوف ، وكذا لا يجوز أن يكون صفة (باب) لأنه يقتضى أن يقال منها ، وتنزيل الابواب منزلة العقلاء لا وجه له هناك لا يخفى والله تعالى أعلم .

(ومن باب الإشارة) (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون) فيه إشارة إلى ذم من كان همه بطنه وتنفيذ شهواته ، قال أبو عثمان : أسوأ الناس حالا من كان همه ذلك فإنه محروم عن الوصول إلى حرم القرب (وقالوا يا أيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون) رموه وحاشاه صلى الله تعالى عليه وسلم بالجنون مشيرين إلى أن سببه دعواه عليه الصلاة والسلام نزول الذكر الذى لم تقسع له عقولهم ، والإشارة فى ذلك أنه لا ينبغي لمن لم يتسع عقله لما من الله سبحانه به على أوليائه من الأسرار أن يادروهم بالانكار ويرموهم بما لا ينبغي كما هو عادة كثير من المنكرين اليوم على الأولياء الكاملين حيث نسبهم فيما تكلموا به من الأسرار الإلهية والمعارف الربانية إلى الجنون ، وزعموا أن ما تكلموا به من ذلك ترهات وأباطيل خيلت لهم من الرياضات ، ولا أعنى بالأولياء الكاملين سوى من تحقق لدى المنصفين موافقتهم للشرع فيما يأتون ويندرون دون الذين يزعمون انتظامهم فى سلكهم وهم أولياء الشيطان وحزبهم حزبه كعصم متصوفة هذا الزمان فإن الزنادقة بالنسبة

اليهم أتقياء موحدون كما لا يخفى على من سبر أحوالهم (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) قال ابن عطاء: أي إنا نزلنا هذا الذكر شفاه ورحمة وبياناً للهدى فينتفع به من كان موسوماً بالسعادة منوراً بتقديس السر عن دنس المخالفة (وإنا له لحافظون) في قلوب أوليائنا فهي خزائن أسرارنا (ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين) إشاراً سبحانه إلى سماء الذات وبروج الصفات والجلال فيسير في ذلك القلب والسر والعقل والروح فيحصل للروح التوحيد والتجريد والتفريد وللعقل المعارف والكواشف وللقلب العشق والمحبة والخوف والرجاء والقبض والبسط والعلم والخشية والانس والانبساط وللسر الفناء والبقاء والسكر والصحو (وحفظناها من كل شيطان رجيم) إشارة إلى منع كشف جمال صفاته سبحانه وجلال ذاته عز وجل عن أبصار الباطلين والمدعين والمبطلين الزائعين عن الحق (إلا من استرق السمع) اختلاس شيئاً من سكان هاتيك الحضائر القدسية من الكاملين (فأتبعه شهاب مبين) نار التحير فهلك في بوادي التيه أو صار غولاً يضل السائرين السالكين لتحصيل ما ينفعهم ، وقيل الإشارة في ذلك : إنا جعلنا في سماء العقل بروج المقامات ومراتب العقول من العقل الحيواني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وزيناها بالعلوم والمعارف للناظرين المتفكرين وحفظناها من شياطين الأوهام الباطلة إلا من اختطف الحكم العقلي باستراق السمع لقربه من أفق العقل فأتبعه شهاب البرهان الواضح فطرده وأبطل حكمه اه ولا يخفى ما في تزيين كل مرتبة من مراتب العقول المذكورة بالعلوم والمعارف للمتفكرين من النظر على من تفكر ، وقيل : الإشارة إلى أنه تعالى جعل في سماء القلوب بروج المعارف تسير فيها سيارات الهمم ، وجعلها زينة للناظرين إليها المطلعين عليها من الملائكة والروحانيين وحفظها من الشياطين فلودنا إبليس أوجنوده من قلب عارف احترق بنور معرفته ورد خاصاته (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) إشارة إلى أنه تعالى بسط بأنوار تجلي جماله وجلاله سبحانه أرض قلوب أوليائه حتى أن العرش وما حوى بالنسبة إليها حلقة في فلاة بل دون ذلك بكثير ، وفي الخبر « ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » ثم انه تعالى لما تجلى عليها تزلزلت من هيئته فألقى عليها رواسي السكينة فاستقرت وأثبت فيها بمياه بحار زلال نور غيبه من جميع نباتات المعارف والكواشف والمواجيد والحالات والمقامات والآداب وكل من ذلك موزون بميزان علمه وحكمته . وقال بعضهم : نفوس العابدين أرض العبادة وقلوب العارفين أرض المعرفة وأرواح المشتاقين أرض المحبة ، والرواسي الرجاء والخوف والرغبة والرغبة ، والأزهار الأنوار التي اشرقت فيها من نور اليقين ونور العرفان ونور الحضور ونور الشهود ونور التوحيد إلى غير ذلك ، وقيل : أشير بالأرض إلى أرض النفس أي بسطنا أرض النفس بالنور القلبي وألقينا فيها رواسي الفضائل وأنبتنا فيها كل شيء من الكمالات الخلقية والأفعال الإرادية والملكات الفاضلة والأدراكات الحسية معيناً بميزان الحكمة والعدل (وجعلنا لكم فيها معاش) بالتدبير الجزئية (ومن لستم له برازقين) ممن ينسب إليكم ويتعلق بكم ، قال بعضهم : إن سبب العيش مختلف فعيش المريرين يمين إقباله تعالى وعيش العارفين بلطف جماله سبحانه وعيش الموحدين بكشف جلاله جل جلاله (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه) أي ما من شيء إلا له عندنا خزائنه في عالم القضاء (وما ننزله) في عالم الشهادة (إلا بقدر معلوم) من شكل وقدر ووضع ووقت ومحل حسبما يقتضيه استعداده ، قيل : إن الإشارة في ذلك إلى دعوة العباد إلى حقائق التوكل وقطع الأسباب والأعراض عن الأغيار ، ومن هنا قال حمدون : إنه سبحانه

قطع اطماع عبيده جل وعلا بهذه الآية فن رفع بعد هذا حاجة إلى غيره تعالى شأنه فهو جاهل ملوم ، وكان الجنيد قدس سره إذا قرأ هذه الآية يقول : فأين تذهبون ؟ ويقال : خزائنه تعالى في الارض قلوب العارفين وفيها جواهر الاسرار ، ومنهم من قال : النفوس خزائن التوفيق والقلوب خزائن التحقيق والالسنه خزائن الذكر إلى غير ذلك (وأرسلنا) على القلوب (الرياح) النفحات الالهية (لواقع) بالحكم والمعارف ، قال ابن عطاء : رياح العناية تالقح الثبات على الطاعات ورياح الكرم تلقح في القلوب معرفة المنعم ورياح التوكل تلقح في النفوس الثقة بالله تعالى والاعتماد عليه ، وكل من هذه الرياح تظهر في الابدان زيادة وفي القلوب زيادة وشقى من حرمها (فأنزّلنا من السماء) أي سماء الروح (ماء) من العلوم الحقيقية (فأسقيناكموه) وأحييناكم به (وما أنتم له) أي لذلك الماء (بخازنين) لخلوكم عن العلوم قبل أن نعلمكم (وانا لنحن نحجي) القلوب بماء العلم والمشاهدة (ونميت) النفوس بالجد والمجاهدة ، وقيل : نحى بالعلم ونميت بالافناء في الوحدة ؛ وقيل : نحى بمشاهدة قلوب المطيعين من موت الفراق ونميت نفوس المريدين بالخوف منا وقهر عظمتنا عن حياة الشهوات ، وقال الواسطي : نحى من نشاء بنا ونميت من نشاء عنا ، وقال الوراق : نحى القلوب بنور الايمان ونميت النفوس باتباع الشيطان ؛ وقيل وقيل : (ونحن الوارثون) للوجود والباقون بعد الفناء (ولقد علمنا المتقدمين منكم) وهم المشتاقون الطالبون للتقدم (ولقد علمنا المستأخرين) وهم المنجذبون إلى عالم الحس باستيلاء صفات النفس الطالبون للتأخر عن عالم القدس وروضات الانس ، ومن هنا قال ابن عطاء : من القلوب قلوب هممتها مرتفعة عن الادناس والنظر إلى الاكوان ومنها ما هي مربوطه بها مقترنة بنجاستها لانفك عنها طرفة عين ، وقيل : المتقدمين الطالبون كشف أنوار الجلال والجلال والمستأخرين أهل الرسوم الطالبون للحظوظ والاعراض ، وقيل : الاولون هم أرباب الصحو الذين يتسارعون إذا دعوا إلى الطاعة والآخرين سكارى التوحيد والمعرفة والمحبة ، وقيل : الاولون هم الآخذون بالعزائم والآخرين هم الآخذون بالرخص ، وقيل : غير ذلك (وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون) فيه إشارة إلى عظم شأن آدم عليه السلام حيث أخبر سبحانه بخلق قبل أن يخلقه ، وسماء بشرا لأنه جل شأنه بأشرف خلقه يديه ، ولم يكن سبحانه اليد لأحد الاله ، وهو النسخة الالهية الجامعة لصفات الجلال والجلال (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) أضاف سبحانه الروح إلى نفسه تشريفا لها وتعظيما لقدرها لما أنها سر خفي من اسرارها جل وعلا ، ولذا قيل : من عرف نفسه عرف ربه ، وعلق تبارك شأنه الامر بالسجود بالتسوية والنفخ لما أن أنوار الاسماء والصفات وسماء سبحات الذات إنما تظهر إذ ذاك ، ولذا لما تم الامر وجلدت (١) النسخة فظهرت أنوار الحق وقرئت سطور الاسرار استصغروا انفسهم (فسجد للملائكة كلهم أجمعون الا ابليس) لما أعمى الله تعالى عينه عن مشاهدة ما شاهدوه (أبى أن يكون من الساجدين) ولو شاهد ذلك لسجد كما سجدوا (قال لم اكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون) غلط اللعين في زعمه أنه خير من آدم عليه السلام ولم يخطر في باله أيضا أن المحب الصادق يمثل أمر محبوبه كيف كان ، ومن هنا قيل :

لو قال تيهاقف على جمر الغضى لو قفت ممثلا ولم أتوقف

وقال بعض أهل الوحدة : إن الملعون ظن أنه مستحکم في توحيده حيث لم يسجد لغيره تعالى ، وقد أخطأ

(١) هي كلمة مستعملة عند العامة يقولون جلدت الكتاب أي وضعت له جلدا وبهذا المعنى استعملت هنا جريا على

التمعارف عندهم والافند قال بعض الافاضل : جلدت الكتاب بمعنى أزلت جلده فليحفظ اه منه

أيضا لأنه لا غير هناك لأن في حقيقة جمع الجمع ترتفع الغيرية وتزول الاثنينية . وأنت تعلم أن هذا بمراحل
حما يدل عليه كلامه وأن الغيرية إذا ارتفعت في هذا المقام ترتفع مطلقا فلا تبقى غيرية بين آدم وإبليس بل
ولا بينهما وبين شخص من الأشخاص الخارجية والذهنية ، ومن هنا قال قائلهم :

ما آدم في الكون ما إبليس ممالك سليمان وما بلقيس

الكل عبارة وأنت المعنى يامن هو للقلوب مغناطيس

وقال الحسين بن منصور : ججودي لك تقديس وعقلي فيك منهوس (١)

فمن آدم الأك ومن في البين إبليس

وقد انتشر مثل هذا الكلام اليوم في الأسواق ومجالس الجهلة والفساق واتسع الخرق على الرافق وتفاقم
الامر وماله سوى الله تعالى من دافع (قال فخرج منها فانك رجيم) طريد عن ساحة القرب اذ القرب
يقتضى الامتثال وكلما ازداد العبد قربا من ربه ازداد خضوعا وخشوعا (وإن عليك اللعنة الى يوم الدين)
لم يرد سبحانه أنه بعد ذلك يحصل له القرب خلافا لبعض أهل الوحدة بل أراد جل وعلا بعض ما قدمناه
(قال فيما أغويتني لأزينن لهم في الأرض) أى لأزينن لهم الشهوات في الجهة السفلية (ولا غوينهم أجمعين)
الا عبادك منهم المخلصين الذين أخلصتهم لك واصطفيتهم لمحبتك أو المخلصين في طاعتهم لك ولا يلتفتون لاحد
سواك ، وفيه من مدح الاخلاص ما فيه ، وفي الخبر « العالم هلكى الا العالمون والعالمون هلكى الا العالمون
والعالمون هلكى الا المخلصون والمخلصون على خطر » أى شرف عظيم كما ذكره السيد السند في بعض تعليقاته
(ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) أى الذين يناسبونك في الفوايه والبعد
(وان جهنم لم وعدهم أجمعين لها سبعة أبواب) عدد الحواس الخمس والقوتين الشهوية والغضبية وهاتان القوتان بابان
عظيمان للضلالة المفضية الى النار . أخرج ابن جرير عن يزيد بن قسيط قال : كانت الانبياء عليهم السلام
مساجد خارجة من قراهم فاذا أراد أحدهم أن يستنبيه ربه عن شئ خرج الى مسجده فصلى ما كتب الله تعالى
ثم سأل ما بدا له فبينما نبي في مسجده اذ جاء إبليس حتى جلس بينه وبين القبة فقال النبي : أعوذ بالله تعالى من الشيطان
الرجيم ثلاثا فقال إبليس : أخبرني بأى شئ تنجو مني ؟ قال النبي : بل أخبرني بأى شئ تغلب ابن آدم فأجد
كل واحد منهما على صاحبه فقال النبي : ان الله تعالى يقول : (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك من الغاوين) قال إبليس : قد سمعت هذا قبل أن تولد قال النبي : ويقول الله تعالى : (وإما ينزغنك من
الشيطان نزغ فاستعذ بالله) واتى والله تعالى ما أحسست بك قط الا استعذت بالله تعالى منك قال إبليس :
صدقت بهذا تنجو مني فقال النبي : أخبرني بأى شئ تغلب ابن آدم قال : آخذه عند الغضب وعند الهوى (لكل
باب منهم جزء مقسوم) فيكون لكل باب فرقة تغلب عليها قوة ذلك الباب ، نسأل الله تعالى أى يجرنا منها
بحرمة سيد ذوى الالباب صلى الله تعالى عليه وسلم (ان المتقين في جنّات وَعُيُونُ هـ ع) أى مستقرون في ذلك
خالدون فيه ، والمراد بهم - على ما في الكشف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - الذين اتقوا الكفر
والفواحش ولهم ذنوب تكفرها الصلوات وغيرها ، وفيه أن المتقى على الاطلاق من يتقى ما يجب اتقاؤه

بما نهى عنه ، ونقل الامام عن جمهور الصحابة والتابعين وذكر انه المنقول عن الخبر أن المراد بهم الذين اتقوا الشرك ثم قال : وهذا هو الحق الصحيح ، والذي يدل عليه أن المتقى هو الآتى بالتقوى مرة واحدة كما ان الضارب هو الآتى بالضرب مرة فليس من شرط صدق الوصف بكونه متقيا كونه آتيا بجميع أنواع التقوى ، والذي يقرر ذلك أن الآتى بفرد واحد من أفراد التقوى يكون آتيا بالتقوى فان الفرد مشتمل على الماهية بالضرورة وكل آتى بالتقوى يجب أن يكون متقيا فالآتى بفرد يجب كونه متقيا ، ولهذا قالوا : ظاهر الامر لا يفيد التكرار فظاهر الآية يقتضى حصول الجنات والعيون لكل من اتقى عن ذنب واحد الا أن الأمة مجمعة على أن التقوى عن الكفر شرط في حصول هذا الحكم ، وأيضا هذه الآية وردت عقيب قول ابيس : (الاعبادك منهم المخلصين) وعقيب قوله تعالى : (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان) فلذا اعتبر الايمان في هذا الحكم فوجب أن لا يزداد فيه قيد آخر لأن تخصيص العام لما كان خلاف الظاهر ، فكلمة كان التخصيص أقل كان أوفق بمقتضى الاصل والظاهر ثبت أن الحكم المذكور يتناول جميع القائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كانوا من أهل المعصية ، وهذا تقرير بين وظلام ظاهر اهـ . وقد يقال : لا شبهة في أن السياق يدل على أن المتقين هم المخلصون السابق ذكرهم وأن المطلق يحمل على الكامل والكامل ما أشار اليه الزمخشري ولا بأس بالحمل عليه وقيل انه الانسب .

واخراج العصاة من النار ثابت بنصوص أخر ، وكذا ادخال التائبين الجنة بل غيرهم أيضا فلا يلزم القائل بذلك القول بما عليه المعتزلة من تحليد أصحاب الكبائر لما لا يخفى ، وأل للاستغراق وهو اما مجموعى فيكون لكل واحد من المتقين جنة وعين أو افرادى فيكون لكل جنات وعيون ، والمراد بالعيون يحتمل كما قيل أن يكون الانهار المذكورة في قوله تعالى : (مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) الآية ، ويحتمل أن يكون منابع مغيرة لتلك الانهار وهو الظاهر ، وهل كل من المتقين مختص بعيونه أو ليس مختصا بل تجرى من بعض الى بعض احتمالا ن فانه يمكن أن يكون لكل واحد عين وينتفع بها من في معيته ، ويمكن ان تجرى العين من بعضهم الى بعض لانهم مطهرون عن الحقد والحسد ، وضم العين من (عيون) هو الاصل وبه قرأنا نافع . وأبو عمر و . وحفص . ومشام وقرأ الباقون بالعكس وهو لمناسبة الياء . (ادخلوها) أمر لهم بالدخول من قبله تعالى ، وهو بتقدير القول على أنه حال أى وقد قيل لهم ادخلوها ، فلا يرد أنه بعد الحكم بأنهم في الجنة كيف يقال لهم ادخلوها ، وجوز أن يقدر مقولا لهم ذلك والمقارنة عرفية لاتصالها ، وقيل : يقدر يقال لهم فيكون مستأنفا ، ووجه ذكر هذا الامر بعد الحكم السابق بأنهم لما ملكوا جنات كثيرة كانوا كلما خرجوا من جنة الى أخرى قيل لهم ادخلوها الى أخرى ، وهو انما يجرى على تقدير أن يكون لكل جنات وبغير ذلك بما فيه دخل . وقرأ الحسن (ادخلوها) على أنه ماض مبنى للفعل من باب الافعال والهمزة فيه للقطع ، وأصل القياس ان لا يكسر التنوين قبلها الا أن الحسن كسره على أصل النقاء الساكنين اجراء لهمزة القطع مجرى همزة الوصل في الاسقاط . وقرأ يعقوب في رواية رويس كذلك الا أنه ضم التنوين بالقاء حركة همزة القطع عليه ، وعنه (ادخلوها) بفتح الهمزة عليه وكسر الحاء على أنه أمر للبلائكة بادخالهم اباها ، وفتح في هذه القراءة التنوين بالقاء فتحة الهمزة عليه وعلى القراءة بصيغة

الماضي لاجابة الى تقدير القول ، والفاعل عليها هو الله تعالى أى ادخلهم الله سبحانه اياها ﴿ بسلام ﴾ أى ملتبسين به أى سالمين أو مسلما عليكم وعلى الاول يراد سلامتهم من الآفة والزوال فى الحال ، ويراد بالامن فى قوله سبحانه : ﴿ آمين ﴾ الامن من طرود ذلك فى الاستقبال فلا حاجة الى تخصيص السلامة بما يكون جسمانيا والامن بغيره ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ ﴾ أى حقد ، وأصله على ما قيل من الغلالة وهو ما يلبس بين الثوبين الشعار والدثار وتستعار للدرع كما يستعار الدرع لها ، وقيل : قيل للحقد غل أخذاه من انغل فى كذا وتغلل اذا دخل فيه ، ومنه قيل للباء الجارى بين الشجر غل ، وقد يستعمل الغل فيما يضمرفى القلب مما يذم كالحسد والحقد وغيرهما ، وهذا النزاع قيل فى الدنيا ، فقد أخرج ابن أبى حاتم . وابن عساكر عن كثير النوا قال : قلت لآبى جعفر إن فلانا حدثنى عن على بن الحسين رضى الله تعالى عنهما أن هذه الآية نزلت فى أبى بكر . وعمر . وعلى رضى الله تعالى عنهم (١) (ونزعنا ما فى صدورهم من غل) قال : والله انها لفيهم أنزلت وفيهم نزل الا فيهم ؟ قلت : وأى غل هو ؟ قال : غل الجاهلية ان بنى تيم وبنى عدى وبنى هاشم كان بينهم فى الجاهلية فلما أسلم هؤلاء القوم تحابوا فأخذت أبا بكر الخاصرة فجعل على كرم الله تعالى وجهه يسخن يده فيكوى بها خاصرة أبى بكر رضى الله تعالى عنه فنزلت هذه الآية ، ويشعر بذلك على ما قيل ما أخرجه سعيد بن منصور . وابن جرير . وابن المنذر . والحاكم . وغيرهم من طرق عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال لابن طلحة : إني لارجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله تعالى : (ونزعنا) الآية فقال الرجل من ههنا : ان الله سبحانه أعدل من ذلك فصاح على كرم الله تعالى وجهه عليه صيحة تداعى لها القصر ، وقال : فمن اذن ان لم نكن نحن أولئك ؟ وقيل : ان ذلك فى الآخرة بعد دخول الجنة ، فقد أخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم . وابن مردويه من طريق القاسم عن أبى أمامة قال : يدخل أهل الجنة الجنة على ما فى صدورهم فى الدنيا من الشحناء والضغائن حتى إذا تدانوا وتقابلوا على السرر نزع الله تعالى ما فى صدورهم فى الدنيا من غل •

وأخرج ابن أبى حاتم عن عبد الكريم بن رشيد قال : ينتهى أهل الجنة إلى باب الجنة وهم يتلاحظون تلاحظ الفيران فإذا دخلوها نزع الله تعالى ما فى صدورهم من الغل ، وقيل : فيها قبل الدخول ، فقد أخرج ابن أبى حاتم أيضا عن الحسن قال : بلغنى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : «يجلس أهل الجنة بعد ما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلماتهم فى الدنيا ويدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل » • وهذا ونحوه يؤيد ما قاله الامام فى المتن ، وقيل : معنى الآية طهر الله تعالى قلوبهم من أن يتحاسدوا على الدرجات فى الجنة ونزع سبحانه منها كل غل وألقى فيها التواد والتحاب ، والآية ظاهرة فى وجود الغل فى صدورهم قبل النزاع فتأمل •

﴿ إخواناً ﴾ حال من الضمير فى (فى جنات) وهى حال مترادفة ان جعل (ادخلوها) حالا من ذلك أيضا وحال من فاعل (ادخلوها) وهى مقدرة إن كان النزاع فى الجنة أو من ضمير (آمين) أو الضمير المضاف إليه فى (صدورهم) وجاز لأن المضاف بعض من ذلك وهى حال مقدرة أيضا ، ويقال نحو ذلك فى قوله تعالى : ﴿ عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ ﴾ (٤٧) ويجوز أن يكونا صفتين - لآخوانا - أو حالين من الضمير المستتر فيه لأنه فى معنى

(١) رأيت فى بعض النسخ زيادة وعثمان رضى الله تعالى عنه وآخر الخبر لا يقتضيهما فتأمل اه منه

المشتق أي متصافين، ويجوز أن يكون (متقابلين) حالاً من المستتر في (على سرر) سواء كان حالاً أو صفة، وأبو حيان لا يرى جواز الحال من المضاف إليه إذا كان جزأه أو كجزئه ويخصه فيها إذا كان المضاف مما يعمل في المضاف إليه الرفع أو النصب، وزعم أن جواز ذلك في الصورتين السابقتين مما تفرد به ابن مالك، ولم يقف على أنه نقله في فتاويه عن الأخفش، وجماعة وافقوه فيه، واختار كوز (إخواناً) منصوباً على المدح، والسرر بضمين جمع سرير وهو معروف وأخذه من السرور إذ كان ذلك لأولى النعمة، وإطلاقه على سرير الميت للتشبيه في الصورة وللتفاوتل بالسرور الذي يلحق الميت برجوعه إلى جوار الله عز وجل وخلاصه من سجنه المشار إليه بما جاء في بعض الآثار «الدنيا سجن المؤمن». وكلب. وبعض بني تميم يفتحون الراء وكذا كل مضاعف فعيل، ويجمع أيضاً على أسرة، وهي على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من ذهب مكللة باليواقيت والزربرجد والدر، وسعة كل كسعة ما بين صنعاء إلى الجابية. وفي كونهم على سرر إشارة إلى أنهم في رفعة وكرامة تامة. وروى عن مجاهد أن الاسرة تدور بهم حيثما داروا فهم في جميع أحوالهم متقابلون لا ينظر بعضهم إلى قفا بعض، فالتقابل التواجه وهو نقيض التدابر، ووصفهم بذلك إشارة إلى أنهم على أشرف أحوال الاجتماع. وقيل: هو إشارة إلى أنهم يجتمعون ويتنادمون، وقيل: معنى (متقابلين) متساوين في التواصل والتزاور. وفي بعض الأخبار إن المؤمن في الجنة إذا أراد أن يلقي أخاه المؤمن سار كل واحد منهم إلى صاحبه فيلتقيان ويتحدثان (لا يمسهم فيها) أي في تلك الجنات (نصب) تعب ما لما بأن لا يكون لهم فيها ما يوجب من السعي في تحصيل ما لا بد لهم منه لحصول كل ما يشتهونه من غير زالة عمل أصلاً، وإما بأن لا يعتريهم ذلك وإن باشروا الحركات العنيفة لكمال قوتهم. وفي بعض الآثار أن قوة الواحد منهم قوة أربعة رجال من رجال الدنيا، والجملة استئناف نحوي أو بياني أو حال من الضمير في (في جنات) أو من الضمير في (إخواناً) أو من الضمير في (متقابلين) أو من الضمير في (على سرر) (وما هم منها بمخرجين ٤٨) أي هم خالدون فيها. فالمراد استمرار النفي وذلك لأن اتتمام النعمة بالخلود، وهذا متكرر مع (آمين) إن أريد منه الأمن من زوالهم عن الجنة وانتقالهم منها، وارتكب ذلك للاعتناء والتأكيد وإن أريد به الأمن من زوال ما هم عليه من النعيم والسرور والصحة لا يتكرر، وبحث بعضهم في لزوم التكرار بأن الأمن من الشيء لا يستلزم عدم وقوعه كآمن الكفرة من مكر الله تعالى مثلاً وأنه يجوز أن يكون المراد زوال أنفسهم بالموت لا الزوال عن الجنة، وتعقب بأن الثاني في غاية البعد فإنه لا يقال للميت: إنه فيها وإن دفن بها كالأول فإن الله تعالى إذا بشرهم بالأمن منه كيف يتوهم عدم وقوعه (نبي عبدي) قيل: مطلقاً، وقيل: الذين عبر عنهم بالمتقين أي أخبرهم (إني أنا الغفور الرحيم ٤٩) وأن عذابي هو العذاب الأليم ٥٠) وهذا الجمال لما سبق من الوعد والوعيد وتأكيد له، و(أنا) إما مبتدأ أو تأكيد أو فصل، وهو إما مبتدأ أو فصل، وأن وما بعده. قال أبو حيان: ساد مسد مفعولي (نبي) إن قلنا: لأنها تعدت إلى ثلاثة ومسد واحد إن قلنا تعدت إلى اثنين، وفي ذكر المغفرة إشعار على ما قيل بأن ليس المراد بالمتقين من يتقى جميع الذنوب إذ لو أريد ذلك لم يكن لذكرها موقع، وقيل: إن ذكرها حينئذ لدفع توهم أن غير أولئك المتقين لا يكون في الجنة بأنه يدخلها وإن لم يقب لأنه تعالى الغفور الرحيم، وله وجه، وفي توصيف ذاته تعالى بالمغفرة والرحمة دون التعذيب حيث لم يقل سبحانه: وإني أنا المغضب المؤلم

ترجيح لجانب الوعد على الوعيد وإن كان الاليم على ما قال غير واحد في الحقيقة صفة العذاب ، وكذا لا يضر في ذلك الإضافة لأنها لا تقتضي حصول المضاف اليه بالفعل كما إذا قيل ضربني شديد فإنه يصح أن يراد منه ذاك شديد إذا وقع ويكفى في الإضافة أدنى ملابسة ، ويقوى أمر الترجيح الاتيان بالوصفين بصيغتي المبالغة ، وكذا ما أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق عطاء بن أبي رباح عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: اطلع علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الباب الذي منه بنوشية فقال: ألا أراكم تضحكون ثم أدبر حتى إذا كان عند الحجر رجع إلينا القهقري فقال: إني لما خرجت جاء جبريل عليه السلام فقال: يا محمد ان الله تعالى يقول لم تقنط عبادي؟ (نبي عبادي أنى أنا الغفور الرحيم) الآية، وتقديم الوعد أيضاً يؤيد ذلك، وفيه إشارة إلى سبق الرحمة حسياً نطق به الخبر المشهور.

ومع هذا كله في الآية ما تخشع منه القلوب ، فقد أخرج عبد بن حميد . وجماعة عن قتادة أنه قال في الآية: بلغنا أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «لو يعلم العبد قدر عفو الله تعالى لما تورع من حرام ولو يعلم قدر عذابه لبخع نفسه» وأخرج الشيخان . وغيرهما عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «ان الله سبحانه خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة فأمسك عنده تسعة وتسعين رحمة وأرسل في خلقه ظلمهم رحمة واحدة فلو يعلم الكافر كل الذي عنده من رحمة لم ييأس من الرحمة ولو يعلم المؤمن بكل الذي عند الله تعالى من العذاب لم يأمن من النار» ثم انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ذكر ما يحقق ذلك لما تضمنه من البشرى والاهلاك بقوله سبحانه: ﴿وَنَبِّئُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ ۝٥١﴾ الخ، وقيل: انه تفصيل لما تضمنته الآية السابقة منهما لا من الوعيد فقط كما قيل ، والمراد بضيف ابراهيم الملائكة عليهم السلام الذين بشروه بالولد وبهلك قوم لوط عليه السلام ، وإنما سموا ضيفاً لأنهم في صورة من كان ينزل به عليه السلام من الاضياف وكان لا ينزل به أحد الا أضافه، وكان لقصره عليه السلام أربعة أبواب من كل جهة باب لثلاث يفتوه أحد، ولذا كان يكنى أبا الضيفان، واختلف في عددهم كما تقدم، وهو في الأصل مصدر والافصح أن لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث للثنى والمجموع والمؤنث فلا حاجة الى تكلف اضمار أى أصحاب ضيف كما قاله النحاس . وغيره ، ولم يتعرض سبحانه لعنوان رسالتهم لأنهم لم يكونوا مرسلين اليه عليه السلام بل الى قوم لوط عليه السلام كما يأتي ان شاء الله تعالى ذكره . وقرأ ابو حيوة (ونبيهم) بابدال الهمزة ياء ﴿اذْخُلُوا عَلَيْهِ﴾ نصب على أنه مفعول بفعل محذوف معطوف على (نبي) أى واذكروا دخولهم عليه أو ظرف - لضيف - بناء على أنه مصدر في الأصل، وجوز أبو البقاء كونه ظرفاً له بناء على أنه مصدر الآن مضاف الى المفعول حيث كان التقدير أصحاب ضيف حسبما سمعته عن النحاس . وغيره، وأن يكون ظرفاً لخبر مضاف الى (ضيف) أى خبر ضيف ابراهيم حين دخولهم عليه ﴿فَقَالُوا﴾ عند ذلك: ﴿سَلَامًا﴾ مقتطع من جملة محكية بالقول وليس منصوباً به أى سلمت سلاماً أو سلمنا سلاماً من التحية ، وقيل: هو نعت لمصدر محذوف تقديره فقالوا قولاً سلاماً ﴿قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ ۝٥٢﴾ أى خائفون فان الوجع اضطراب النفس لتوقع مكروه ، وقوله عليه السلام هذا كان - عند غير واحد - بعد أن قرب اليهم العجل الخنيز فلم يأكلوا منه، وكان العادة أن الضيف اذا لم يأكل مما يقدم له ظنوا أنه لم يحجى بخير، وقيل: كان

عند ابتداء دخولهم حيث دخلوا عليه عليه الصلاة والسلام بغير اذن وفي وقت لا يطرق في مثله ، وتعقب بأنه لو كان كذلك لأجابوا حينئذ بما أجابوا به ولم يكن عليه السلام إيقرب اليهم الطعام ، وأيضا قوله تعالى : (فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة) ظاهر فيما تقدم ، ولعل هذا التصريح كان بعد الإيجاس . وقيل : يحتمل أن يكون القول هنا مجازا بأن يكون قد ظهرت عليه عليه الصلاة والسلام مخايل الخوف حتى صار كالقائل المصرح به ، وإنما لم يذكر هنا تقرب الطعام اكتفاء بذكره في غير هذا الموضع كما لم يذكر رده عليه السلام السلام عليهم لذلك ، وقد تقدم ما ينفعك هنا مفصلا في هود فتذكره . ﴿ قَالُوا لَا تَوْجَلْ ﴾ لا تخف وقرأ الحسن (لا توجل) بضم التاء مبذلا للفعل من الإيجال ، وقرئ (لا تواجل) من واجله بمعنى أوجله (لا تاجل) بابتدال الواو ألفا كما قالوا قابة في توبة . ﴿ إِنَّا نُبَشِّرُكَ ﴾ استئناف في معنى التعليل للنهي عن الوجل فان المبشر لا يكاد يحوم حول ساحته خوف ولا حزن كيف لا وهي بشارة ببقائه وبقاء أهله في عافية وسلامة زمانا طويلا . ﴿ بَغْلَامَ ﴾ هو إسحق عليه السلام لانه قد صرح به في موضع آخر ، وقد جعل سبحانه البشارة هنا لأبراهيم وفي آية أخرى لامرأته ولكل وجهة ، ولعلها هنا كونها أوفق بانباء العرب عما وقع لجدهم الأعلى عليه السلام ، ولعله سبحانه لم يتعرض ببشارة يعقوب اكتفاء بما ذكر في سورة هود ، والتنوين للتعظيم أي بغلام عظيم القدر ﴿ عَلِيمٌ ٥٣ ﴾ ذي علم كثير ، قيل : أريد بذلك الإشارة إلى أنه يكون نبيا فهو على حد قوله تعالى : (وبشرناه بإسحق نبيا) ﴿ قَالَ أَبَشِّرْهُنَّ ﴾ بذلك ﴿ عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ ﴾ وأثر في والاستفهام للتعجب ، و (على) بمعنى مع مثلها في قوله تعالى : (وآتى المال على حبه) على أحد القولين في الضمير ، والجار والمجرور في موضع الحال فيكون قد تعجب عليه السلام من بشارتهم إياه مع هذه الحال المنافية لذلك ، ويجوز أن يكون الاستفهام للانكار و (على) على ما سمعت بمعنى أنه لا ينبغي أن تكون البشارة مع الحال المذكورة . وزعم بعض المستمين إلى أهل العلم أن الأولى جعل (على) بمعنى في مثلها في قوله تعالى : (ودخل المدينة على حين غفلة) وقوله سبحانه : (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان) لوجهين الاستغناء عن التقدير وكون المصاحبة لصدقها بأول المس لا تنافي بالبشارة ، وهو لعمري ضرب من الهديان كما لا يخفى على انسان . ثم انه عليه السلام زاد في ذلك فقال . ﴿ فَمَنْ تَبَشِّرُونَ ٥٤ ﴾ أي فبأي أعجوبة تبشرون أو بأي شيء تبشرون فان البشارة بما لا يقع عادة بشارة بغير شيء . وجوز أن تكون الباء للبالسة والاستفهام سؤال عن الوجه والطريقة أي تبشرون لتبشرين بأي طريقة ولا طريق لذلك في العادة . وقرأ الأعرج (بشرتمون) بغير همزة الاستفهام ، وابن محيصن (الكبير) بضم الكاف وسكون الباء . وقرأ ابن كثير بكسر النون مشددة بدون ياء على ادغام نون الجمع في نون الوقاية والاكتفاء بالكسرة عن الياء . وقرأ نافع بكسر النون مخففة ، واعترض على ذلك أبو حاتم بأن مثله لا يكون إلا في الشعر وهو بما لا يلتفت إليه ، وخرج على حذف نون الرفع كما هو مذهب سيدييه استقلا لا اجتماع المثليين ودلالة بابقاء نون الوقاية على الياء . وقيل : حذفت نون الوقاية وكسرت نون الرفع وحذفت الياء اجتزاء بالكسرة وحذفها كذلك كثير فصيح وقد قرئ به في مواضع عديدة ، ورجح الأول بقلة المؤنة واحتمال عدم حذف نون في هذه القراءة بأن يكون اكتفى بكسر نون الرفع من أول الامر خلاف المنقول في كتب النحويين والتصرف وان ذهب إليه بعضهم .

وقرأ الحسن كابن كثير الا انه أثبت الياء وباقي السبعة يقرؤون بفتح النون وهي نون الرفع *
 ﴿ قَالُوا بَشِّرْنَاكَ بِالْحَقِّ ﴾ أى بالامر المحقق لاحالة أو باليقين الذى لا لبس فيه أو بطريقة هى حق، وهو
 أمر من لهما الامر القادر على خلق الولد من غير أبوين فكيف بإيجاده من شيخ وعجوز ﴿ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَاطِنِينَ ٥٥ ﴾
 أى الآيسين من خرق العادة لك فان ظهور الخوارق على يد الأنبياء عليهم السلام كثير حتى لا يعد بالنسبة
 اليهم مخالفا للعادة، وكان مقصده عليه السلام استعظام نعمته تعالى عليه فى ضمن التعجب العادى المبني على سنة
 الله تعالى المسلوكة فيما بين عباده جل وعلا لاستبعاد ذلك بالنسبة الى قدرته جل جلاله ، فانه عليه السلام
 بل النبي مطلقا أجل قدرا من ذلك ، ويفني عنه قول الملائكة عليهم السلام : (فلا تكن من القاطنين) على
 ما فيه من المبالغة دون أن يقولوا : من المعتبرين ونحوه ﴿ قَالَ وَمَنْ يَقْنُطْ ﴾ استفهام انكارى أى لا يقنط
 ﴿ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ٥٦ ﴾ أى الكفرة المخطئون طريق معرفة الله تعالى فلا يعرفون سعة رحمته
 ويكفر بالله وقدرته سبحانه وتعالى، وهذا كقول ولده يعقوب : (انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون)
 ومراده عليه السلام نفي القنوط عن نفسه بأبلغ وجه أى ليس فى قنوط من رحمته تعالى واتما الذى أقول لبيان
 منافاة حالى لفيضان تلك النعمة الجليلة على ، وفى التعرض لعنوان الربوبية والرحمة مالا يخفى من الجزالة
 وقرأ ابن وثاب . وطلحة والاعمش . وأبو عمرو فى رواية (القنطين) والنحويان : والاعمش (يقنط)
 بكسر النون ، وباقي السبعة بفتحها ، وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما . والاشهب بضمها ، وهو شاذ وماضيه مثله
 فى التثنية : واستدل بالآية على تفسير (الضالين) بما سمعت لما سمعت من الآية على أن القنوط وهو - كما قال
 الراغب - : اليأس من الخير كفر ، والمسئلة خلافية ، والشافعية على أن ذاك وكذا الامن من المكر من الكبار
 وللحديث الموقوف على ابن مسعود أو المرفوع من الكبار الاشرار الكافة تعالى واليأس من روح الله تعالى والامن من
 مكر الله تعالى ، وقال الكمال بن أبى شريف : المطف على الاشرار بمعنى مطلق الكفر يقتضى المغايرة فان
 أريد باليأس انكار سعة الرحمة الذنوب وبالأمن اعتقاد أنه لا مكر فكل منهما كفر اتفاقا لانه رد للقرآن
 العظيم ، وإن أريد استعظام الذنوب واستبعاد العفو عنها استبعاداً يدخل فى حد اليأس وغلبة الرجاء المدخل
 له فى حد الامن فهو كبيرة اتفاقا اه وقد تقدم الكلام فى ذلك فتذكره

﴿ قَالَ قَدْ خَاطَبْتُكُمْ ﴾ أى أمركم وشأنكم الخطير الذى لاجله أرسلتم سوى البشارة ﴿ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ٥٧ ﴾
 لعله عليه السلام علم أن حال المقصود ليس البشارة من مقالة لهم فى أثناء المحاوراة مطوية هنا، وتوسيط (قال) بين
 كلاميه عليه السلام مشيراً إلى أن هناك ما طوى ذكره ، وخطابه لهم عليهم السلام بعنوان الرسالة بعد ما كان
 خطابه السابق مجرداً عن ذلك مع تصديره بالفاء ظاهراً فى أن مقاتلهم المطوية كانت متضمنة ما فهم منه ذلك
 فلا حاجة إلى الالتجاء إلى أن عليه عليه السلام بأن كل المقصود ليس البشارة بسبب أنهم كانوا ذوى عدد والبشارة
 لا تحتاج الى عدد ولذلك اكتفى بواحد فى ذكرها ومرمى عليها السلام ولا إلى أنهم بشروه فى تضاعيف الحال لإزالة
 الوجع ولو كانت تمام المقصود لا تبدأ أو أباها على أن فيما ذكر بحثاً فقد قيل : ان التعذيب كاللبشارة لا يحتاج أيضاً إلى
 العدد؛ ألا يرى أن جبريل عليه السلام قلب مدائنهم بأحد جناحيه، وأيضاً يرد على قوله : ولذلك اكتفى النخ

أن زكريا عليه السلام لم يكن في بشارته بواحد كما يدل عليه قوله تعالى: (فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى) وأما مريم عليها السلام فأنما جاءها الواحد لنفخ الروح والهبة كما يدل عليه قوله: (لأهبطك غلاما زكيا) وقوله تعالى: (ففخنا فيه من روحنا) وأما التبشير فلازم لتلك الهبة وفي ضمنها وليست مقصودة بالذات، وأيضا يخدش قوله: ولو كانت تمام المقصود لا تبدأ بها ما في قصة مريم عليها السلام قالت: (إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إنما أنا رسول ربك لأهبط لك غلاما زكيا) هـ فيجوز أن يكون قولهم: (لا توجل) تهديد للبشارة. وأجيب عن هذا بأنه لا دور ودله لأن مريم عليها السلام لنزاهة شأنها أول ما أبصرته متمثلا عاجلته بالاستعانة فلم تدعه يبتدىء بالبشارة بخلاف مانحن فيه، وعمما تقدم بأن المعنى إن العادة الجارية بين الناس ذلك فيرسل الواحد للبشارة والجمع لغيرها من حرب وأخذ ونحو ذلك والله تعالى يجرى الأمور للناس على ما اعتاده فلا يرد قصة جبريل عليه السلام في ذلك وإن قيل: المراد بالملائكة في تلك الآية جبريل عليه السلام كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب أى الجنس الصادق بالواحد من ذلك قاله بعض المحققين، وتعقب ما تقدم من كون العلم من كلام وقع في أثناء المحاورة وطوى ذكره بأنه بعيد وتوسيط (قال) والفاء والخطاب بعنوان الرسالة لا يقربه، أما الأول فلجواز أن يكون لما أن هناك انتقالا إلى بحث آخر ومثله كثير في الكلام، وأما الثاني فلجواز أن تكون فصيحة على معنى إذا تحقق هذا فأخبروني ما أمركم الذي جئتم له سوى البشرى؟، وأما الثالث فلجواز أن يقال: إنه عليه السلام لم يعلم بأنهم ملائكة مرسلون من الله تعالى إلا بعد البشارة ولم يك يحسن خطابهم بذلك عند الإنكار أو التعجب من بشارتهم، وكذا لا يحسن في الجواب كما لا يخفى على أرباب الأدواق السليمة بل قد يقال: إنه لا يحسن أيضا عند قوله: (إنا منكم وجلون) على تقدير أن يكون علم عليه السلام ذلك قبل البشارة لما أن المقام هناك ضيق من أن يظال فيه الكلام بنحو ذلك الخطاب فتدبر هـ

(قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ٥٨) هم قوم لوط عليه السلام، وجمي بهم بطريق التنكير ووصفوا بالأجرام استهانة بهم وذما لهم (إِلَّا آلَ لُوطٍ) قال الزمخشري: يجوز أن يكون استثناء من قوم بملاحظة الصفة فيكون الاستثناء منقطعا لأنهم ليسوا قوما مجرمين، واحتمال التغليب مع هذه الملاحظة ليتصل الاستثناء ليس بما يقتضيه المقام، ولو سلم فنير ضار فيما ذكر لأنه مبنى على الحقيقة ولا ينافي صحة الاتصال على تقدير آخر، ويجوز أن يكون استثناء من الضمير المستتر في (مجرمين) فيكون الاستثناء متصلا رجوع الضمير إلى القوم فقط فيكون الآل على الأول مخرجين من حكم الارسال المراد به ارسال خاص وهو ما كان للاهلاك لا مطلق البعث لاقتضاء المعنى له، وقوله تعالى: (إِنَّا لَنَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ٥٩) خبر الانباء على ما سمعت سابقا، وعن الرضى أن المستثنى المنقطع منتصب عند سيويه بما قبل الإلزام الكلام كما انتصب المتصل به وإن كانت لا بمعنى لكن وأما المتأخرون من البصريين فلما رواها بمعنى لكن قالوا إنها الناصبة بنفسها نصب لكن للاسماء وخبرها في الأغلب محذوف نحو جاءني القوم إلا حمار أى لكن حمار الميحيى قالوا وقد يحكى خبرها ظاهر نحو قوله تعالى (الاقوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم) وقال الكوفيون إلا في ذلك بمعنى سوى والنصب بعدها في الانفصال كالنصب في الاتصال، وتأويل البصريين أولى لأن المستثنى المنقطع يلزم مخالفته لما قبله نفيًا وإثباتًا كما في لكن وفي سوى لا يلزم ذلك لأنك تقول: لي عليك دينار إن

سوى الديتار القلاني وذلك اذا كان صفة، وأيضا معنى لكن الاستدراك، والمراد به فيها دفع توهم المخاطب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها مع انه ليس بداخل وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه انتهى، وزعم بعضهم أن في **سكون** الا الاستثنائية تعمل عمل لكن خفاء من جهة المربية وقال: انه في المعنى خبر وليس خبرا حقيقيا كما صرح به النحاة، ومما قلناه يعلم ما فيه من النظر. نعم صرح الزمخشري بأن الجملة على تقدير الانقطاع جارية مجرى خبر لكن وهو ظاهر في أنها ليست خبراً في الحقيقة وذكر أنها ما قال ذلك لأن الخبر محذوف أى لكن آل لوط ما أرسلنا اليهم والمذكور دليله لتلازمهما ولذا لم يجعله نفس الخبر بل جار مجراه، وفيه غفلة عن كونه مبنيًا على ما نقل عن سيبويه، وزعم بعض انه قال ذلك لأن الجملة المصدرة بأن يتمتع أن تكون خبرا **لكن** فليراجع، وقيل: قال ذلك لأن المذكور إلالا لكن وهو كما ترى، وعلى تقدير الاتصال يكون الال مخرجين من حكم المستثنى منه وهو الاجرام داخلين في حكم الارسال بمعنى البعث مطلقا فيكون الملازمة قد أرسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء، وجملة (انا لمنجوم) على هذا مستأنفة استثنائية انا كأن ابراهيم عليه السلام قال لهم حين قالوا: (انا أرسلنا إلى قوم مجرمين الا آل لوط) فاحال آل لوطه فقالوا: (انا لمنجوم) النخ؛ وقوله سبحانه: **(إلا امرأته)** على التقديرين عند جار الله مستثنى من الضمير المجرور في لمنجوم ولم يجوز أن يكون من الاستثناء من الاستثناء في شيء قال: لأن ذلك إنما يكون فيما اتحد الحكم فيه كقول المطلق أنت طالق ثلاثا الا اثنتين الا واحدة والمقر لفلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهما، وهنا قد اختلف الحكم لأن آل لوط متعاق بأرسلنا أو مجرمين و(الا امرأته) تعاق بمنجوم. فأنى يكون استثناء من استثناء انتهى • وقد يتوهم أن الارسال إذا كان بمعنى الإهلاك فلا اختلاف إذ التقدير إلا آل لوط لم يهلكهم فهو بمعنى منجوم فيكون من الاستثناء من الاستثناء على أحد التقديرين. وأجاب عن ذلك صاحب التقریب بأن شرط الاستثناء المذكور أن لا يتخلل لفظ بين الاستثنائيين متعدد يصاح أن يكون مستثنى منه وهنا قد تخلل (منجوم) ولو قيل إلا آل لوط إلا امرأته لجاز ذلك؛ وتعقب بأنه لا يدفع الشبهة لأن السبب حينئذ في امتناعه وجود الفاصل لا اختلاف الحكمين فلا وجه للتعبير به عنه، وفي الكشف المراد من اتحاد الحكم اتحاد شخص واحد فلا يرد أن الارسال إذا كان بمعنى الإهلاك كان قوله سبحانه: (انا لمنجوم) وقوله تعالى: (الا آل لوط) في معنى واحد فالاستثناء من الاول في المعنى، وإنما شرط الاتحاد لأن المتصل كاسمه لا يجوز تخال جملته بين العصا ولحائها وكذلك في المنقطع وبه يتضح حال ما تقدم أتم اتضاح، وفيه ايضا، فان قلت: لم لا يرجع الاستثناء اليهما؟ قلت: لأن الاستثناء متعلق بالجملة المستقلة والخلاف في رجوعه إلى الجملتين فصاعدا لا إلى جملة، وبعض جملة سابقة، هذا والمعنى مختلف في ذلك ومحل الخلاف الجمل المتعاطفة لا المنقطع بعضها عن بعض انتهى، والامر كما ذكر في تعيين محل الخلاف، والمسئلة قل من تعرض لها من النحاة وفيها مذاهب. الاول وهو الاصح وعليه ابن مالك أن الاستثناء يعود للكل إلا أن يقوم دليل على ارادة البعض كما في قوله تعالى: (والذين يرمون أزواجهم) الآية فان (الا الذين) فيه عائد إلى فسقهم وعدم قبول شهادتهم معالا إلى الجلد للدليل، ولا يضر اختلاف العامل لأن ذلك مبني على أن الالهى العاملة الثاني أنه يعود للكل إن سبق الكل لغرض واحد نحو حبست دارى على اعمامى ووقفت بستانى على أخوالى وسبلت سقايتى لجيرانى إلا أن يسافروا والا فلا خيرة فقط نحواً أكرم

العلماء واحبس دارك على اقاربك واعتق عبيدك الا الفسقة منهم. الثالث إن كان العطف بالواو عاد للكل أو بالفاء أو ثم عاد للاخيرة وعليه ابن الحاجب ، الرابع أنه خاص بالاخيرة واختاره أبو حيان. الخامس إن اتحد العامل فلاكل أو اختلف فلاخيرة إذ لا يمكن حمل المختلفات في مستثنى واحد وعليه الهاباذي، وهو مبنى على ان عامل المستثنى الافعال السابقة دون الاء هذا ويوهم كلام بعضهم أنه لو جعل الاستثناء من (آل لوط) لزم أن تكون امرأته غير مملوكة أو غير مجرمة وهو توهم فاحش لأن الاستثناء من (آل لوط) إن قلنا به بملاحظة الحكم عليهم بالانجاء وعدم الاهلاك أو بعدم الاجرام والصلاح فسكون المرأة محكوما عليه بالاهلاك أو الاجرام . ويرشدك إلى هذا ما ذكره الرضى فيما إذا تعدد الاستثناء وأمكن استثناء كل تال من متلوه نحو جاءني المكيون الا قريشا لابنى هاشم الابنى عقيل حيث قال: لا يجوز في الموجب حينئذ في كل وتر الا النصب على الاستثناء لأنه عن موجب، والقياس أن يجوز في كل شفيع الابدال والنصب على الاستثناء لأنه عن غير موجب والمستثنى منه مذكور، والكلام في وتر وشفيع غير الموجب على عكس هذا، وهو مبنى على ما ذهب اليه الجمهور من أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي خلافا للسكائي حيث قال: إن المستثنى مسكوت عن نفي الحكم عنه أو بوثته له، ولا دلالة في الكلام على شيء من ذلك، واستفادة الاثبات في كلمة التوحيد من عرف الشرع، وكما وقع الخلاف في هذه المسئلة بين النحويين وقع بين الائمة المجتهدين وتحقيق ذلك في محله. واختار ابن المنير كون (الآل لوط) مستثنى من (قوم مجرمين) على أنه منقطع قال: وهو أولى وأمكن لأن في استثنائهم من الضمير العائد على قوم منكبين بعدا من حيث ان موقع الاستثناء. اخراج مالو لاه لدخل المستثنى في حكم الاول، وهنا الدخول متعذر مع التنكير ولذلك قلنا تجوز النكرة يستثنى منها الا في سياق نفي لأنها حينئذ تعم فيتحقق الدخول لولا الاستثناء، ومن ثمة لم يحسن رأيت قوما الا زيدا وحسن ما رأيت أحدا الا زيدا انتهى . ورد بأن هذا ليس نظير رأيت قوما الا زيدا بل من قبيل رأيت قوما اساءوا الا زيدا فالوصف يعينهم ويجعلهم كالمحصورين، قال في معجم الهوامع: ولا يستثنى من النكرة في الموجب . ألم تغد فلا يقال: جاء قوم الارجلا ولا قام رجال الا زيدا لعدم الفائدة، فان أفاد جاز نحو (فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما) وقام رجال كانوا في دارك الارجلا، على أن المراد بالقوم أهل القرية كما صرح به في آية أخرى فهم معنى محصورون، ونقل المدقق عن السكائي أنه صرح في آخر بحث الاستدلال من كتابه بأن الاستثناء من جمع غير محصور جائز على المجاز، مع أن بعض الاصوليين أيضاً جوزوا الاستثناء من النكرة في الايجاب وأطلقوا القول في ذلك. نعم المصريح به في كثير من كتب النحو نحو ما في الهمع .

وزعم بعضهم أنه ينبغي أن يكون الاستثناء من الظاهر والضمير منقطعا، وعال ذلك بأن الضمير في الصفة هو عين الموصوف المقيد بالصفة، وذكر الجلال السيوطي أن بعض الفضلاء رفع هذا مع عدة أسئلة نثرا ونظما إلى الكمال بن الهمام ولم يذكر أنه أجاب عنها، والجواب عما زعمه هنا قد مررت اليه الاشارة، وأما الجواب عن سائر ما استشكله وسئل عنه الكمال فيغنى عنه الاطلاع على السؤال فانه بما يتعجب منه، ومن هنا قال الشهاب: أظن أن ابن الهمام انما سكت عن جواب (١) ذلك لوضوح اندفاعه وأنه لا ينبغي أن يصدر عن تحلي بحجة الفضل، نعم بعد كل حساب الذي ينساق الى الذهن أن الاستثناء من الظاهر لكن الرضى أنه اذا اجتمع شيان فصاعدا يصلحان لأن يستثنى منهما فهناك تفصيل فاما أن يتغيرا معنى أولا فان تغيرا وأمكن اشتراكهما في

(١) وكلا الأمرين مذكور في حواشيه على البيضاوى فارجع إليها ان أردت ذلك اه منه .

ذلك الاستثناء بلا بعد اشتركا فيه نحو ما برأب وابن الازيد أي زيد أب بار وابن بار، فإن لم يمكن الاشتراك نحو ما فضل ابن أبا الازيدا أو كان بعيداً نحو ما ضرب أحد أحداً الا زيدا فإن الاغلب مغايرة الفاعل للمفعول نظرنا فإن تعين دخول المستثنى في أحدهما دون الآخر فهو استثناء منه وليه أولاً نحو ما فدى وصى نبيا الاعليا كرم الله تعالى وجهه، وإن احتمل دخوله في كل واحد منهما فإن تأخر عنهما المستثنى فهو من الاخير نحو ما فضل ابن أبا الازيدا وكذا ما فضل أبا ابن الازيد لأن اختصاصه بالاقرب أولى لما تعذر رجوعه اليهما، وإن تقدمهما معا فإن كان أحدهما مرفوعاً لفظاً أو معنى فالاستثناء منه لأن مرتبته بعد الفعل فكان الاستثناء وليه بعده نحو ما فضل الازيدا أبا ابن أو من ابن، وإن لم يكن أحدهما مرفوعاً فالاول أولى به لقربه نحو ما فضلت الازيدا واحداً على أحد ويقدر للاخير عامل، وإن توسطهما فالمتقدم أحق به لأن أصل المستثنى تأخره عن المستثنى منه نحو ما فضل أبا الازيد ابن ويقدر أيضاً للاخير عامل، وإن لم يتغيرا معنى اشتركا فيه، وإن اختلف العاملان فيهما نحو ما ضرب أحد وما قتل الا خالداً لأن فاعل قتل ضمير أحد انتهى *

وجزم ابن مالك فيما إذا تقدم شيان مثلاً يصلح كل منهما للاستثناء منه بأن الاستثناء من الاخير وأطلق القول في ذلك فليتأمل ذلك مع ما نحن فيه، وقال القاضي البيضاوي: إنه على الانقطاع يجوز أن يجعل (إلا امرأته) مستثنى من (آل لوط) أو من ضمير (منجوم) وعلى الاتصال يتعين الثاني لاختلاف الحكمين اللهم إلا إذا جعلت جملة (أنا لمنجوم) معترضة انتهى، ومخالفته لما نقل عن الزهخشري ظاهرة حيث جوز الاستثناء من المستثنى في الانقطاع ومنعه الزهخشري مطلقاً، وحيث جعل اختلاف الحكمين في الاتصال وأثبت الزهخشري مطلقاً أيضاً وبين اختلاف الحكمين بنحو ما بين به في كلام الزهخشري، ولم يرتض ذلك مولا باسرى الدين وقال: المراد بالحكمين الحكم المفاد بطريق استثناء الثاني من الاول وهو على تقدير الاتصال اجرام الامرأة والحكم المقصود بالافادة وهو الحكم عليها بالاهلاك وبين اتحاد هذا الحكم المقصود مع الحكم المفاد بالاستثناء على تقدير الانقطاع بأنه على ذلك التقدير تكون الا بمعنى لكن و(أنا لمنجوم) خبراً له ثابتاً للآل فيكون الحكم الحاصل من الاستثناء منه بعينه هو الحكم المقصود بالافادة ويقال على تقدير الاتصال والاعتراض: إن الحكمين وإن اختلفا ظاهراً إلا أنه لما كانت الجملة المعترضة كالبيان لما يقتضيه الاستثناء الاول كان في المعنى كأنه هو وصار الاخراج منه كالاخراج منه، وهذا بخلاف ما إذا كان استثناءً فإنه يكون منقطعاً عنه ويكون جواباً لسؤال مقدر ولا يتم الجواب بدون الاستثناء ولا يخلو عن الاعتراض. وقال بعضهم في توجيه الاستثناء على هذا: إن هناك حكمين الاجرام والانجاء فيجر الثاني الاستثناء الى نفسه كيلا يلزم الفصل الا اذا جعل اعتراضاً فيه سعة حتى يتخلل بين الصفة وموصوفها فيجوز أن يكون استثناء من (آل لوط) ولذا جوز الرضى أن يقال: اكرم القوم والنحاة بصريون الازيدا، ويرد عليه أن كون الحكم المفاد بالاستثناء غير الحكم المقصود بالافادة باقياً بحاله ولا يحتاج الأمر الى ما سمعت وهو كما سمعت، والذي ينساق الى الذهن ما ذكره الزهخشري. وفي الحواشي الشهائية أنه الحق دراية ورواية. أما الاول فلأن الحكم المقصود بالاخراج منه هو الحكم المخرج منه الاول والثاني حكم طارئ من تأويل الا بلسن وهو أمر تقديرى، وأما الثاني فلما ذكر في التسهيل من أنه اذا تعدد الاستثناء فالحكم المخرج منه حكم الاول، وما يدل عليه أنه لو كان الاستثناء مفرغاً في هذه الصورة كما اذا قالت: لم يبق في الدار الا اليعافير أبقاها الزمان الا يعفور صيد منها فإنه يتعين اعرابه بحسب العامل الاول كقولك:

ما عندى الا عشرة الاثلاثة، ثم أن كلامه مبنى على أمر ومانع معنوى لا على عدم جواز تداخل كلام منقطع بين المستثنى والمستثنى منه كما قيل وأن كان مانعاً أيضاً كما صرح به الرضى قدبر انتهى، فافهم ذلك والله سبحانه يتولى هداك . وقرأ الأخوان (لمنجوم) بالتخفيف .

(قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمَنْ الْغَابِرِينَ ٦٠) أى الباقيين فى عذاب الله تعالى كما أخرج ابن أبى حاتم عن قتادة أو الباقيين مع الكفرة لتهلك معهم، وأصله من الغبرة وهى بقية اللبى فى الضرع، وقرأ أبو بكر عن عاصم (قدرنا) بالتخفيف، وكسرت همزة (أن) لتعاليق الفعل بوجود لام الابتداء التى لها صدر الكلام، وعلق مع أن التعاليق فى المشهور من خواص افعال القلوب - قال الزخشرى -: لتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسرہ العلماء تقدير الله تعالى أفعال العباد بالعلم، والمراد بتضمنه ذلك قيل المعنى المصطلح، وقيل: التجوز عن معناه الذى كأنه فى ضمنه لأنه لا يقدر الا ما يعلم ذكره المدقق توجيهها لكلام الزخشرى، ثم قال: وليس ذلك من باب تضمنين الفعل معنى فعل آخر فى شئ حتى يعترض بأنه لا ينفع الزخشرى لبقاء معنى الفعلين . نعم هو على اصالحهم من أنه كناية معلوم محقق لا مقدر مراد، وقال القاضى: جاز أن يقال: أجرى مجرى القول لأن التقدير بمعنى القضاء قول، وأما انا فلا أنكر على جار الله أن التعليق لتضمن معنى العلم وإنما أنكر نفى كونه مقدورا مرادا انتهى، وإنما أنكره لأنه اعتزال تأباه الظواهر، ومن هنا قال ابراهيم النخعى فيما أخرجه عنه ابن أبى حاتم: بينى وبين القدريه هذه الآية وتلاها، والظاهر أن هذا من كلام الملائكة عليهم السلام وإنما أسندوا ذلك إلى أنفسهم وهو فعل الله سبحانه لما لهم من الزلفى والاختصاص، وهذا كما يقول حاشية السلطان أمرنا ورسما بكذا والأمر هو فى الحقيقة، وقيل: ولا يخفى بعده هو من كلام الله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل قيل: وكذا لا يحتاج اليه إذا كان المراد بالتقدير العلم مجازا .

(فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطَ الْمُرْسَلُونَ ٦١) شروع فى بيان اهلاك المجرمين وتنجية آل لوط، ووضع الظاهر . وضع الضمير للايذان بأن مجيئهم لتحقيق ما أرسلوا به من ذلك، وليس المراد به ابتداء مجيئهم بل مطلق كينوتهم عند آل لوط فان ما حكى عنه عليه السلام بقوله تعالى (قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّكَرُونَ ٦٢) إنما قاله عليه السلام بعد اللتيا والتى حين ضاقت عليه الحيل وعيت به العلل ولم يشاهد من المرسلين عند مقاساة الشدائد ومعاناة المسكائد من قومه الذين يريدون بهم ما يريدون ما هو المعهود والمعتمد من الاعانة والامداد فيما يأتى ويذر عند تجشمه فى تخليصهم انكاراً لخذلانهم وتركهم نصره فى مثل المضايقة المعترية له بسبيهم حيث لم يكونوا عليهم السلام مباشرين معه لأسباب المدافعة والممانعة حتى ألجأته إلى أن قال: (لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد) حسبا فصل فى سورة هود لا أنه عليه السلام قاله عند ابتداء ورودهم له على معنى انكم قوم تنكركم نفسى وتنفر منكم فاخاف أن تطرقونى بشر كما قيل . كيف لا وهم بجوابهم المحكى بقوله سبحانه (قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ ٦٣) أى بالعذاب الذى كنت تتوعدهم به فيمترون ويشكون ويكذبونك فيه، قد قشروا العصا وبينوا له عليه السلام جليلة الامر فأتى يعتريه بعد ذلك المساءة وضيق الذرع قاله العلامة أبو السعود وهو كلام معقول . وجعل (بل) اضرابا عما حسبه عليه السلام من ترك النصرة له والمعنى

ماخذ لناك وما خلدنا بينك وبينهم بل جئناك بما يدمرهم من العذاب الذي كانوا يكذبونك فيه حين تتوعدهم به * وجعله غير واحد بعد أن فسر قوله عليه السلام : بما سمعت اضربا عن موجب الخوف المذكور على معنى ما جئناك بما تذكرنا لأجله بل جئناك بما فيه فرحك وسرورك وتشفيك من عدوك وهو العذاب الذي كنت تتوعدهم به ويكذبونك، ولم يقولوا - بعذابهم - مع حصول الغرض ليشتمل الكلام الاستثناس من وجهين تحقق عذابهم وتحقق صدقه عليه السلام فقيه تذكير لما كان يكابد منهم من التكذيب، قيل : وقد كنى عليه السلام عن خوفه ونفاره بأنهم منكرون فقابلوه عليه السلام بكناية أحسن وأحسن، ولا يمتنع فيما أرى حمل الكلام على الكناية على ما نقلناه عن العلامة أيضا، ولعل تقديم هذه المقابلة على ما جرى بينه وبين أهل المدينة من المجادلة - كما قال - للمسارعة إلى ذكر بشارته لوط عليه السلام بأهلاك قومه المجرمين وتنجية آل عقيم ذكر بشارته إبراهيم عليه السلام بهما، وحيث كان ذلك مستعديا لبيان كيفية النجاة وترتيب مبادئها أشير إلى ذلك اجمالا ثم ذكر فعل القوم وما فعل بهم، ولم يبال بتغيير الترتيب الوقوعي ثقة بمراعاته في موضع آخر، ونسبة المجيء بالعذاب إليه عليه السلام مع أنه نازل بالقوم بطريق تفويض أمره إليه كأنهم جاؤ به وفوضوا أمره إليه ليرسله عليهم حسبما كان يتوعدهم به فالباء للتعدي، وجوز أن تكون للملابسة، وجوز الوجهان في الباء في قوله سبحانه : ﴿ وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ ﴾ أي بالأمر المحقق المتيقن الذي لا مجال للامتراء والشك فيه وهو عذابهم، عبر عنه بذلك تنصيصا على نفي الامتراء عنه، وجوز أن يراد (بالحق) الاخبار بمجيئ العذاب المذكور * وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ٦٤ ﴾ تأكيده أي أتيناك فيما قلنا بالخبر (١) الحق أي المطابق للواقع وإننا لصادقون في ذلك الخبر أو في كل خبر فيكون كالدليل على صدقهم فيه، وعلى الأول تأكيده أثر تأكيده، ومن الناس من جوز كون الباء للملابسة وجعل الجار والمجرور في موضع الحال من ضمير المفعول، ولا يخفى حاله *

﴿ فَاسْرَ بِأَهْلِكَ ﴾ شروع في ترتيب مبادئ النجاة أي اذهب بهم في الليل. وقرأ الحجازيان بالوصل على أنه من سرى لا من أسرى كما في قراءة الجمهور وهما بمعنى على ما ذهب إليه أبو عبيدة وهو سير الليل، وقال الليث : يقال : أسرى في السير أول الليل وسرى في السير آخره، وروى صاحب الألفيد (فسر) من سار وحكاها ابن عطية وصاحب اللوامح عن اليماني وهو عام، وقيل : أنه مختص في السير بالنهار وليس مقلوبا من سرى *

﴿ بَقِطْعَ مِنَ اللَّيْلِ ﴾ بطائفة منه أو من آخره، ومن ذلك قوله :

افتح الباب وانظري في النجوم كم علينا من قطع ليل بهم

وقيل : هو بعد ماضى منه شيء صالح، وفي الكلام تأكيد أو تجريد على قراءة الجماعة على ما قيل، وعلى قراءة (سر) لاشئ من ذلك، وسيأتي لهذا تنمة إن شاء الله تعالى. وحكى منذر بن سعيد أن فرقة قرأت (بقطع) بفتح الطاء

﴿ وَاتَّبِعْ أَذْبَارَهُمْ ﴾ وكن على أثرهم تدودهم وتسرع بهم وتطلع على أحوالهم، ولعل إثارة الاتباع على السوق مع أنه المقصود بالامر كما قيل للبالغنة في ذلك إذ السوق ربما يكون بالتقدم على بعض مع التأخر عن بعض ويلزمه عادة الغفلة عن حال المتأخر، والالتفات المنهى عنه بقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ ﴾ أي منك

ومنهم (أحد) يرى ماوراءه من الهول مالا يطيقه أو فيصيبه العذاب فالالتفات على ظاهره، وجوز أن يكون المعنى لا ينصرف أحدكم ولا يتخلف لغرض فيصيبه ما يصيب المجرمين فالالتفات مجاز لأن الالتفات إلى الشيء يقتضى محبته وعدم مفارقتها فيتخلف عنده، وذكر جار الله أنه لما بعث الله تعالى الهلاك على قومه ونجاه وأهله اجابة لدعوته عليهم وخرج مهاجرا لم يكن له بد من الاجتهاد في شكر الله تعالى وإدامة ذكره وتفريغ باله لذلك فأمر بأن يقدمهم لئلا يشتغل بمن خلقه قلبه وليكون مطلقا عليهم وعلى أحوالهم فلا تفرط منهم التفاتة احتشاما منه ولا غيرها من الهفوات في تلك الحال المهولة المحذورة ولئلا يتخلف أحد منهم لغرض فيصيبه العذاب وليكون مسيره مسير الهارب الذى يقدم سر به ويفوت به، ونحوه عن الالتفات لئلا يروا ما ينزل بقومهم فيرقوا لهم وليوطنوا نفوسهم على المهاجرة ويطيروها عن مساكنهم ويمضوا قدما غير ملتفتين إلى ماوراءهم كالذى يتحسر على مفارقة وطنه فلا يزال يلوى له أخادعه كما قال :

تلفت نحو الحى حتى وجدتني وجعت من الاصغاء لينا وأخدعا

أو جعل النهى عن الالتفات كناية عن مواصلة السير وترك التواني والتوقف لأن من يلتفت لا بد له في ذلك من أدنى وقفة اه . قال المذوق : وخلاصة ذلك أن فائدة الأمر والنهى أن يهاجر عليه الصلاة والسلام على وجه يمكنه وأهله التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكره وفيه مع ذلك ارشاد إلى ما هو أدخل في الحزم للسير وأدب المسافرة وما على الأمير والمأمور فيها وتنبيه على كيفية السفر الحقيقى وأنه احق بقطع العوائق وتقديم العلائق واحق وإشارة إلى ان الاقبال بالسكينة على الله تعالى اخلاص فته تعالى در التنزيل ولطائفه التى لا تحصى اه ، وانت تعلم ان كون الفائدة المهاجرة على وجه يمكن معه التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكره غير متبادر كما لا يخفى ، ولعله لذلك تركه بعض مختصرى كتابه وإنما لم يستثن سبحانه المرأة عن الاسراء أو الالتفات اكتفاء بما ذكر في موضع آخر وليس نحو ذلك بدعا في التنزيل (وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ ٦٥) قيل: أى إلى حيث يأمركم الله تعالى بالمضى إليه وهو الشام على ما روى عن ابن عباس والسدى ، وقيل : مصر وقيل : الاردن وقيل : موضع نجاة غير معين فعدى (امضوا) إلى (حيث) وتؤمرون إلى الضمير المحذوف على الاتساع واعتراض بأن هذا مسلم في تعدية تؤمرون إلى حيث فالصلته وهى الباء محذوفة إذ الاصل تؤمرون به أى بمضيه فاوصل بنفسه، وأما تعدية (امضوا) إلى حيث فلا اتساع فيها بل هى على الاصل لكونه من الظروف المبهمة إلا أن يجعل ما ذكر تغليا، وأجيب بأن تعلق (حيث) بالفعل هنا ليس تعلق الظرفية ليتجه تعدى الفعل إليه بنفسه لكونه من الظروف المبهمة فانه مفعول به غير صريح نحو سرت إلى الكوفة، وقد نص النحاة على أنه قد يتصرف فيه فالمحذوف ليس فى بل إلى فلا اشكال اه ، والمذكور فى كتب العربية أن الاصل فى حيث أن تكون ظرف مكان وترد للزمان قليلا عند الاخفش كقوله :

للفق عقل يعيش به حيث تهدى ساقه قدمه

أراد حين تهدى، ولا تستعمل غالبا الا ظرفا وتدرجها بالباء فى قوله : كان منا بحيث يفكى الازاره ويالى فى قوله : إلى حيث ألفت رحلها أم قشعهم وبفى فى قوله :

فأصبح فى حيث التقينا شريدهم طليق ومكتوف اليدين ومرعف

وقال ابن مالك : تصرفها نادر ، ومن وقوعها مجردة عن الظرفية قوله :

إن حيث استقر من أنت راعيه حتى فيه عزة وأمان

فحيث اسم إن ، وقال أبو حيان : إنه غلط لأن كونها اسم إن فرع عن كونها تكون مبتدأ ولم يسمع في ذلك البتة بل اسم إن في البيت - حتى - و - حيث - الخبر لأنه ظرف ، والصحيح أنها لا تصرف فلا تكون فاعلاً ولا مفعولاً به ولا مبتدأ ، ونقل ابن هشام وقوعها مفعولاً به عن الفارسي ، وخرج عليه قوله تعالى : (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وذكر أنها قد تنخفض بن وبغيرها وانها لا تقع اسماً لأن خلافاً لابن مالك ، وزعم الزجاج أنها اسم موصول ، وبما ذكرنا يظهر حال التصرف فيها ، واعترض ما ذكره المحيب بأنه وإن رفع به اشكال التعدي لكنه غير صحيح لأنهم قد صرحوا بأن الجمل المضاف إليها لا يعود منها ضمير إلى المضاف ، قال نجم الأئمة : أعلم أن الظرف المضاف إلى الجملة لما كان ظرفاً للمصدر الذي تضمنته الجملة لم يجوز أن يعود من الجملة ضمير إليه فلا يقال : يوم قدم زيد فيه لأن الربط الذي يطلب حصوله حصل بإضافة الظرف إلى الجملة وجعله ظرفاً لمضمونها فيكون كأنك قلت : يوم قدوم زيد فيه اه ، و (حيث) على ما ذكرنا تلزم في الغالب الإضافة إلى الجملة وكونها فعلية أكثر وإضافتها إلى مفرد قليلة نحو :بيض المواضي حيث لى العمائم وحيث سهيل طالعا ، ولا يقاس على ذلك عند غير الكسائي ، وأقل من ذلك عدم إضافتها لفظاً بأن تضاف إلى محدوفة معوضاً عنها ما كقولاه إذا ريدة من حيث ما ففحت له • أى من حيث هبت وهى هنا مضافة للجملة بعد ما فكيف يقدر الضمير في (يؤمرون) عائداً عليها ، وقد نص بعضهم على أن (حيث) لا يصح عود الضمير إليها والذي في البحر أنها ظرف مكان مبهم تعدى إليها (امضوا) بنفسه كما تقول : قعدت حيث قعد زيد ، والظاهر أن تعلق الفعل بها كما قال المحيب ليس تعلق الظرفية فلعل ذلك مبنى على تضمين فعل صالح لأن يتعلق به الظرف المذكور كالحلول والتوطن وغيرهما •

ونقل عن بعضهم القول بأن (حيث) هنا ظرف زمان أى امضوا حين أمرتم ، والمراد بهذا الأمر ما سبق من قوله تعالى : (فأمر بأهلك بقطع من الليل) ورد بأن الظاهر على هذا أمر تم دون (تؤمرون) مع أن فيه استعمال (حيث) في أقل معنيها وروداً من غير موجب ، وظاهر كلام بعض الأجلة أن المضارع مستعمل في مقام الماضي على المعنى الذى أشير إليه أولاً وهو يقتضى تقدم أمر بالمضى إلى مكان فإن كان فصيغة المضارع لاستحضار الصورة ، وإيثار المضى إلى ذلك على ما قيل دون الوصول إليه واللاحق به للايدان بأهمية النجاة والمراعاة لمناسبة بينه وبين ما سلف من الغابرين • (وَقَضَيْنَا) أى أوحينا (إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ) مقضياً مثبتاً نقضى مضمناً معنى أوحى ولذا عدى تعديته ، وجعل المضمن حالاً كما أشرنا إليه أحد الوجهين المشهورين في التضمين وذلك مبهم يفسره (أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ) على أنه بدل منه كما قال الاخفش ، وجوز أبو البقاء كونه بدلاً من الأمر إذا جعل بياناً لذلك لا بدلاً ، وعن القراء أن ذاك على إسقاط الباء أى بأن دابر الخ ، ولعل المشار إليه بذلك الأمر عليه الأمر الذى تضمنه قوله تعالى : (وامضوا حيث تؤمرون) والباء للباس والجار والمجرور في موضع الحال أى أوحينا ذلك الأمر المتعلق بنجاته ونجاة آله ملابساً لبيان حال قومه المجرمين من قطع دابرهم ، وهو حسن إلا أنه لا يخلو عن بعد ، وقرأ زيد بن على ، والاعمش رحمهم الله تعالى (إن) بكسر الهمزة وخرج على الاستئناف البياني كأنه قيل : ما ذلك الأمر ؟ فقيل في جوابه : إن دابر الخ أو على البدلية بناء على أن في

الوحي معنى القول ، قيل : ويؤيده قراءة عبد الله (وقلنا إن دابر) الخ وهى قراءة تفسير لاقرآن لمخالفتها لسواد المصحف ، والدابر الآخر وليس المراد قطع آخرهم بل استئصالهم حتى لا يبقى منهم أحد (مصبحين ٦٦) أى داخلين فى الصباح فان الافعال يكون للدخول فى الشئ نحو أنهم وأنجد ، وهو من أصبح التامة حال من (هؤلاء) وجاز بناء على أن المضاف بعضه ، وقد قيل : بجواز مجئ الحال من المضاف اليه فيما كان المضاف كذلك ، وليس العامل معنى الاضافة خلافا لبعضهم ، وكونه اسم الاشارة تورم لأن الحال لم يقل أحدان صاحبها يعمل فيها ، واختار أبو حيان كونه حالا من الضمير المستكن فى (مقطوع) الراجع إلى (دابر) وجاز ذلك مع الاختلاف افراداً وجمعا رعاية للمعنى لأن ذلك فى معنى دابرى هؤلاء فينفق الحال وصاحبها جمعية . وقدر الفراء . وأبو عبيد إذا كانوا مصبحين كما تقول : أنت راكبا أحسن منك ماشيا . وتعقب بأنه إن كان تقدير معنى

فصحيح وإن كان بيان اعراب فلا ضرورة تدعو إلى ذلك كما لا يخفى (وجاء أهل المدينة) شروع فى حكاية ماصدر من القوم عند وقوفهم على مكان الاضياف من الفعل وما ترتب عليه مما أشير اليه أولا على سبيل الاجمال ، وهذا مقدم وقوعا على العلم بهلا كهم كما سمعت والواو لاتدل على الترتيب ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يكون هذا بعد العلم بذلك ومصدر منه عليه السلام من المحاورة معهم كان على جهة التكنم عنهم والاملاء لهم والترتب . ولا يخفى أن كون المساءة وضيق الذرع من باب التكنم والاملاء أيضا مما يأتى عنه الطبع السليم ، والمراد بالمدينة سدوم (١) وبأهلها أولئك القوم المجرمون ، ولعل التعبير عنهم بذلك للاشارة إلى كثرتهم مع ما فيه من الاشارة إلى مزيد فظاعة فعلهم ، فان اللائق بأهل المدينة أن يكرموا الغرباء الواردين على مدينتهم ويمحسنوا المعاملة معهم فهم عدلوا عن هذا اللائق مع من حسبهم غرباء واردين إلى قصد الفاحشة التى ماسبقهم بها أحد من العالمين وجاءوا منزل لوط عاياه السلام (يستبشرون ٦٧) مستبشرين مسرورين إذ قيل لهم : إن عنده عليه السلام ضيوف فامردا فى غاية الحسن والجمال فطمعوا قاتلهم الله تعالى فيهم (قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي) الضيف كما قدمنا فى الاصل مصدر ضافه فيطلق على الواحد والجمع ولذا صح جعله خبرا لهؤلاء .، واطلاقه على الملائكة عليهم السلام بحسب اعتقاده عليه السلام لكونهم فى زى الضيف ، وقيل : بحسب اعتقادهم لذلك ، والتأكيد ليس لانكارهم ذلك بل لتحقيق اتصا لهم به وإظهار اعتنائه بهم عليهم السلام وتشميره لمراعاة حقوقهم وحمايتهم عن السوء ، ولذلك قال : (فَلَا تَفْضَحُون ٦٨) أى عندهم بأن تعرضوا لهم بسوء فيعلموا أنه ليس لى عندهم قدر أولا تفضحوني بفضيحة ضيفى فان من أسئ إلى ضيفه فقد أسئ اليه ، يقال : فضحته فضحا وفضيحة إذا أظهر من أمره ما يلزمه به العار ، ويقال : فضح الصبح إذا تبين للناس (وَاتَّقُوا اللَّهَ) فى مباشرتكم لما يسوء فى (وَلَا تَنْخَرُونَ ٦٩) أى لا تذلولنى ولا تهينونى بالتعرض بالسوء لمن أجزتكم فهو من الخزى بمعنى الذل والهوان ، وحيث كان التعرض لهم بعد أن نهاهم عنه بقوله : (فلا تفضحون) أكثر تأثيراً فى جانبه عليه السلام وأجلب

(١) بفتح السين على وزن فعول بفتح الفاء وذاله معجمة وروى امهاله ، وقيل : إنه خطأ ، وفى الصحاح والبال غير معجمة ، وهو معرب ولذا قيل انه بالاعجام بعد التعريب والاهمال قبله ، وسميت هذه المدينة باسم ملك من بقايا اليونان وكان ظلوما غشوما وكان بمدينة سمرين من أرض فنسرين قاله الطبرى اه منه

للعار اليه إذ التعرض للجار قبل العلم ربما يتسامح فيه وأما بعد العلم والمناسبة بحمايته والذب عنه فذاك أعظم العار، عبر عليه السلام عما يعتريه من جهتهم بعد النهي المذكور بسبب لجأهم ومجاهرتهم بمخالفته بالخزي وأمرهم بتقوى الله تعالى في ذلك، وجوز أن يكون ذلك من الخزية وهي الحياء أى لا تجعلوني استحي من الناس بتعرضكم لهم بالسوء، واستظهر بعضهم الاول، وإنما لم يصرح عليه السلام بالنهي عن نفس تلك الفاحشة قيل: لأنه كان يعرف أنه لا يفيد ذلك، وقيل: رعاية لمزيد الادب مع ضيفه حيث لم يصرح بما يثقل على سمعهم وتنفّر عنه طباعهم ويرى الحر الموت الذطعما منه، وقال بعض الأجلة: المراد باتقوا الله أمرهم بتقواه سبحانه عن ارتكاب الفاحشة. وتعقب بأنه لا يساعد ذلك توسيطه بين النهيين المتعلقة بنفسه عليه

السلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿ قَالُوا أَوَلَمْ نُنْهَكْ عَنْ الْعَلَيْنِ ۝٧٠ ﴾ أى عن اجارة أحد منهم وحيلولتكم بيننا وبينه أو عن ضيافة أحد منهم، والهمزة للانكار والواو على ما قال غير واحد للطف على مقدر أى ألم تقدم اليك ولم تنهك عن ذلك فانهم كانوا يتعرضون لكل أحد من الغرباء بالسوء وكان عليه السلام ينهاهم عن ذلك بقدر وسعه ويحول بينهم وبين من يتعرضون له وكانوا قد نهوه عن تناطى مثل ذلك فكأنهم قالوا: ما ذكرت من الفضيحة والخزي إنما جاك من قبلك لامن قبلنا إذ لو لا تعرضك لما تصدى له لما اعتراك، ولما رآهم لا يقلعون عمام عليه ﴿ قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي ﴾ يعنى نساء القوم أو بناته حقيقة. وقد تقدم الكلام في ذلك، واسم الإشارة مبتدا و(بناتي) خبره، وفي الكلام حذف أى فتزوجوهن، وجوز أن يكون (بناتي) بدلا أو يائنا والخبر محذوف أى أظهر لكم كما في الآية الاخرى، وأن يكون (هؤلاء) في موضع نصب بفعل محذوف أى تزوجوا بناتي، والمتبادر الاول ﴿ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ۝٧١ ﴾ شك في قبولهم لقوله فكأنه قال: إن فعلتم ما أقول لكم وما أنظنكم تفعلون، وقيل: إن كنتم تريدون قضاء الشهوة فيما أحل الله تعالى دون ما حرم، والوجه الاول كما في الكشف أوجه. وفي الحواشي الشهابية أنه أنسب بالشك، ويفهم صنيع بعضهم ترجيح الثاني قيل لتبادره من الفعل، وعلى الوجهين المفعول مقدر، وجوز تنزيل الوصف: نزلة اللازم، وجواب الشرط محذوف أى فهو خير لكم أوفاقضوا ذلك ﴿ لَعْمَرُكَ ﴾ قسم من الله تعالى بعمر نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم على ما عليه جمهور المفسرين * وأخرج البيهقي في الدلائل. وأبو نعيم. وابن مردويه. وغيرهم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: ما خلق الله تعالى وما ذرا وما برا نفسا أكرم عليه من محمد ﷺ وما سمعت الله سبحانه أقسم بحياة أحد غيره قال تعالى: (لعمر ك) الخ، وقيل: هو قسم من الملائكة عليهم السلام بعمر لوط عليه السلام، وهو مع مخالفته للمأثور محتاج لتقدير القول أى قالت الملائكة لوط عليهم السلام: (لعمر ك) الخ، وهو خلاف الاصل وإن كان سياق القصة شاهدا له وقرينة عليه، فلا يرد ما قاله صاحب الفرائد من أنه تقدير من غير ضرورة ولوارتكب مثله لا يمكن اخراج كل نص عن معناه بتقدير شئ غير تقع الوثوق بمعاني النص، وأيا ما كان - فعمر ك - مبتدا محذوف الخبر وجوبا أى قسمى أويمنى أو نحو ذلك، والعمر بالفتح والضم البقاء والحياة إلا أنهم التزموا الفتح في القسم لكثرة دوره فناسب التخفيف وإذا دخلته اللام التزم فيه الفتح وحذف الخبر في القسم، وبدون اللام يجوز فيه النصب والرفع وهو صريح، وهو مصدر مضاف للفاعل أو المفعول، وسمع فيه دخول الباء وذكر الخبر

قليلا ، وذكر أنه إذا تجرد من اللام لا يتعين للقسم ، ونقل ذلك عن الجوهري ، وقال ابن يعيش : لا يستعمل الافية أيضا وجاء شاذار عملي وعدوه من القلب ، وقال أبو الهيثم : معنى (لعمرك) لدينك الذي تعمر ويفسر بالعبادة ، وأنشد :

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان

أراد عبادتك الله تعالى فانه يقال - على ما نقل عن ابن الاعراب - عمرت ربي أي عبدته ، وفلان عامر لربه أي عابد ، وترك فلانا يعمر ربه أي يعبد ، وهو غريب . وفي البيت توجيهات فقال سيدي به فيه : الاصل عمرتك الله تعالى تعميرا مخذف الزوائد من المصدر وأقيم مقام الفعل مضافا إلى مفعوله الاول ، ومعنى عمرتك أعطيتك عمرا بأن سألت الله تعالى أن يعمرك فلما ضمن عمر معنى السؤال تعدى إلى المفعول الثاني - أعني الاسم الجليل - فهو على هذا منصوب ، وأجاز الاخفش رفعه ليكون فاعلا أي عمرك الله سبحانه تعميما ، وجوز الرضي أن يكون - عمرك - فيه منصوبا على المفعول به لفعل مخذوف أي أسأل الله تعالى عمرك وأسأل متعديا إلى مفعولين ، أو يكون المعنى أسألك بحق تعميرك الله تعالى أي اعتقادك بقاءه وأبديته تعالى فيكون انتصابه بمخذف حرف القسم نحو الله لافعلن ، وهو مصدر مخذوف الزوائد مضاف إلى الفاعل والاسم الجليل مفعول به له ، ولا بأس باضافة - عمر - إليه تعالى ، وقد جاء مضافا كذلك قال الشاعر :

إذا رضيت على بنو قشير لعمر الله أعجبنى رضاها

وقال الأعشى :

ولعمر من جعل الشهور علامة منها تبين نقصها وكملها

وزعم بعضهم أنه لا يجوز أن يقال : لعمر الله تعالى لأنه سبحانه أزلي أبدي ، وكأنه توهم أن العمر لا يقال إلا فيما له انقطاع وليس كذلك ، وجاء في كلامهم اضافته للضمير المتكلم ، قال النابغة : لعمرى وما عمرى على بهين . وكره النخعي ذلك لأنه حلف بحياة المقسم ، ولا أعرف وجه التخصيص فان في (لعمرك) خطابا بالشخص حلفا بحياة المخاطب وحكم الحلف بغير الله تعالى مقرر على أتم وجه في محله .

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما و (عمرك) بدون لام (لَئِنْهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ) أي لفي غوايتهم أو شدة غلبتهم التي أزال عقولهم وتمييزهم بين خطيئتهم والصواب الذي يشار به اليهم (يَعمَهُونَ ٧٢) بتحيرهم فكيف يسمعون النصيح ، وأصل العمه عى البصيرة وهو مورث للحيرة وبهذا الاعتبار فسر بذلك ، والضماير لأهل المدينة ، والتعبير بالمضارع بناء على المأثور في الخطاب لحكاية الحال الماضية ، وقيل : ونسب إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الضماير لقريش ، واستبعده ابن عطية وغيره لعدم مناسبة السباق والسياق ، ومن هنا قيل : الجملة اعتراض وجملة (يعمهون) حال من الضمير في الجار والمجرور ، وجوز أن تكون حالا من الضمير المجرور في (سكرتهم) والعامل السكر أو معنى الإضافة ، ولا يخفك حاله ، وقرأ الأشهب (سكرتهم) بضم السين ، وابن أبي عملة (سكراتهم) بالجمع ، والأعمش (سكرهم) بغير تاء ، وأبو عمرو في رواية الجهمضي (أنهم) بفتح الهمزة ، قال أبو البقاء : وذلك على تقدير زيادة اللام ، ومثله قراءة سعيد بن جبير (ألا إنهم ليا طلون الطعام) بالفتح بناء على أن لام الابتداء إنما تصحب إن المكسورة الهمزة وكأن التقدير على هذه القراءة لعمرك قسمي على أنهم فافهم .

(فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ) يعني صيحة هائلة، والتعريف للجنس، وقيل: صيحة جبريل عليه السلام فالتعريف

للعهد؛ وقال الامام: ليس في الآية دلالة على هذا التعيين فان ثبت بدليل قوى قيل به •

وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج أنه قال في الآية: الصيحة مثل الصاعقة فكل شئ أهلك به قوم فهو

صاعقة وصيحة (مُشْرِقِينَ ٧٣) داخلين في وقت شروق الشمس، قال المدقق: والجمع بين مصبحين ومشرقين-

باعتبار الابتداء والانهاء بأن يكون ابتداء العذاب عند الصبح وانتهائه عند الشروق، وأخذ الصيحة قهرها

أيهم وتمكنها منهم، ومنه الأخذ الأسير، ولك أن تقول: (مقطوع) بمعنى يقطع عما قريب انتهى، وقيل: (مشرقين)

حال مقدرة (فَجَعَلْنَا عَلَيَّهَا) أي المدينة كما هو الظاهر. وجوز رجوعه الى القرى وان لم يسبق ذكرها والمراد

بعاليها وجه الأرض وما عليه وهو المفعول الأول لجعل و (سَاقِلَهَا) الثاني له، وقد تقدم الكلام في ذلك

(وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ) في تضاعيف ذلك (حَجَارَةً) كائنة (مِنْ سَجِيلٍ ٧٤) من طين متحجر وهو في المشهور

معرب سنك كل، وذهب أبو عبيد وطائفة الى أنه عربي وأنه يقال فيه (سجين) بالنون واحتجوا بقول تميم بن مقبل:

* ضربا تواصى به الأبطال سجيئا • وهو كما ترى. وسئل الأصمعي عن معناه في البيت فقال: لا أفسره

اذ كنت أسمع وأنا حدث- سخينا- بالحاء المعجمة أى سخنا وسجين بالجيم أيضا، وقيل: هو مأخوذ من السجل

وهو الكتاب أى من طين كتب عليه أسماؤهم أو كتب الله تعذيبهم به، وقد مر الكلام في ذلك أيضا •

(إِنَّ فِي ذَلِكَ) أى فيما ذكر من القصة (لآيَاتٍ) لعلامات يستدل بها على حقيقة الحق

(لِلْمُتَوَسِّمِينَ ٧٥) قال ابن عباس: للناظرين، وقال جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما: للمتفرسين، وقال مجاهد:

للمعتبرين، وقيل غير ذلك وهى معان متقاربة. وفي البحر التوسم تفعل من الوسم وهو العلامة التى يستدل بها

على مطلوب، وقال ثعلب: التوسم النظر من القرن الى القدم واستقصاء وجوه التعريف، قال الشاعر:

أو كلما وردت عكاظ قبيلة بعثوا الى عريفهم يتوسم

وذكر أن أصله الثبوت والتفكير مأخوذ من الوسم وهو التأثير بحديدة محمأة في جلد البعير أو غيره،

ويقال: توسمت فيه خيرا أى ظهرت علاماته لى منه، قال عبد الله بن رواحة في رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم:

انى توسمت فيك الخير أعرفه والله يعلم أنى ثابت البصر

والجار والمجرور في موضع الصفة (لآيَاتٍ) أو متعاق به، وهذه الآية -على ما قال الجلال السيوطي- أصل في الفراسة،

فقد أخرج الترمذى من حديث أبي سعيد مرفوعا «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى» ثم قرأ الآية

وكان بعض المالكية يحكم بالفراسة في الاحكام جريا على طريق ايباس بن معاوية (وَأَنهَا) أى المدينة المهلكة

وقيل القرى (لَبْسِيلٍ مُّقِيمٍ ٧٦) أى طريق ثابت يسلكه الناس ويرون آثارها وقيل: الضمير للآيات، وقيل:

للحجارة، وقيل: للصيحة أى وان الصيحة لم يصد لمن يعمل عملهم لقوله تعالى: (وماهى من الظالمين ببعيد) و(مقيم)

قيل معلوم، وقيل: معتد دائم السنوك (أَنَّ فِي ذَلِكَ) أى فيما ذكر من المدينة أو القرى أو في كونها بمراى

من الناس يشاهدونها عند مرورهم عليها (لآيَةٍ) عظيمة (لِلْمُؤْمِنِينَ ٧٧) بالله تعالى ورسوله ﷺ فانهم

الذين يعرفون ان سوء صنيعهم هو الذى ترك ديارهم بلاقع ، واما غيرهم فيحملون ذلك على الاتفاق او الاوضاع الفلكية ، وافراد الآية بعد جمعها فيما سبق قيل لما أن المشاهد هاهنا بقية الآثار لا كل القصة كما فيما سلف ، وقيل : للاشارة الى ان المؤمنين يكفيهم آية واحدة ﴿ وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ ٧٨ ﴾ هم قوم شعيب عليه السلام ؛ والايكة فى الأصل الشجرة الملففة واحدة الايكة ، قال الشاعر :

تجلى بقادمتي حمامة ايكة بردا اسف لثاته بالاثمد

والمراد بها غبضة أى بقعة كثيفة الاشجار بناء على ما روى أن هؤلاء القوم كانوا يسكنون الغبضة وعامة شجرها الدوم - وقيل السدر - فبعث الله تعالى اليهم شعبيا فكذبوه فأهلكوا بما ستسمعه ان شاء الله تعالى ، وقيل : بلدة كانوا يسكنونها ، واطلاقها على ما ذكر اما بطريق النقل او تسمية المحل باسم الحال فيه ثم غلب عليه حتى صار علما ، وأيد القول بالعلمية أنه قرئ فى الشعراء وص (ايكة) ممنوع الصرف ، و(إن) عند البصريين هى المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوف واللام هى الفارقة ، وعند الفراء هى النافية ولا اسم لها واللام بمعنى الا ، والمعول عليه الاول أى وأن الشأن كان أولئك القوم متجاوزين عن الحد ﴿ فَأَتَقَمَّنَا مِنْهُمْ ﴾ جازيناهم على جنائيتهم السابقة بالعذاب ، والضمير لأصحاب الأيكة .

وزعم الطبرسى أنه لهم ولقوم لوط وليس بذاك . روى غير واحد عن قتادة قال : ذكر لنا أنه جل شأنه سلط عليهم الحر سبعة أيام لا يظلمهم منه ظل ولا يمنهم منه شيء ثم بعث سبحانه عليهم سحابة فجعلوا يلتمسون الروح منها فبعث عليهم منها نارا فأكلتهم فهو عذاب يوم الظلة ﴿ وَإِنَّهُمَا ﴾ أى محلى قوم لوط وقوم شعيب عليهما السلام وإلى ذلك ذهب الجمهور ، وقيل : الضمير للأيكة ومدين ، والثانى وإن لم يذكر هنا لكن ذكر الاول يدل عليه لارسال شعيب عليه الصلاة والسلام الى أهلها ، فقد أخرج ابن عساكر وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان مدين وأصحاب الأيكة أمتان بعث الله تعالى اليهما شعبيا عليه السلام » ولا يخلو عن بعد بل قيل : إن القول الاول كذلك أيضا لأن الاخبار عن مدينة قوم لوط عليه السلام بأنها ﴿ لَبِأَمَامُ مُبِينٍ ٧٩ ﴾ أى لطريق واضح يتكرر مع الاخبار عنها آنفاً ، بأنها لبسيل مقيم على ما عليه أكثر المفسرين ، وجمع غيرها معها فى الاخبار لا يدفع التكرار بالنسبة اليها وكأنه لهذا قال بعضهم : الضمير يعود على لوط وشعيب عليهما السلام أى وإنهما لطريق من الحق واضح . وقال الجبائى : الضمير لخبر هلاك قوم لوط وخبر هلاك قوم شعيب ، والامام اسم لما يؤتم به وقد سمي به الطريق واللوح المحفوظ ومطلق اللوح المعد للقراءة وزيج البناء ويراد به على هذا اللوح المحفوظ .

وقال مؤرج الامام : الكتاب فى لغة حمير ، والاخبار عنها بأنهما فى اللوح المحفوظ اشارة الى سبق حكمه تعالى بهلاك القومين لما عليه سبحانه من سوء أفعالهم ﴿ وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحَجَرِ ﴾ يعنى ثمود ﴿ الْمُرْسَاينِ ٨٠ ﴾ حين كذبوا رسولهم صالحا عليه السلام ، فان من كذب واحدا من رسل الله سبحانه فكأنما كذب الجميع لاتفاق كلمتهم على التوحيد والاصول التى لا تختلف باختلاف الأمم والأعصار ، وقيل : المراد بالمرساين صالح عليه السلام ومن معه من المؤمنين على التغليب وجعل الاتباع مرسلين كما قيل : الحبيبيون لحبيب ابن الزبير وأصحابه ، وقال الشاعر : « قدنى من نصر الحبيبين قدى » والقول بأنه نزل كل من الناقة وسقيا

منزلة رسول لأنه كالداعي لهم إلى اتباع صالح عليه السلام فجمع بهذا الاعتبار لاعتبار له أصلاً فيما أرى .
والحجر واد بين الحجاز والشام كانوا يسكنونه، قال الراغب: يسمى ما أحيط به الحجارة حجراً وبه سمي حجر
الكعبة وديار ثمود، وقد نهى صلى الله تعالى عليه وسلم أصحابه رضى الله تعالى عنهم كما في صحيح البخارى وغيره
عن الدخول على هؤلاء القوم الا أن يكونوا باكين حذراً من أن يصيبهم مثل ما أصابهم *

وجاء عن ابن عمر رضى الله تعالى عنها أن الناس عام غزوة تبوك استقوا من مياه الآبار التي كانت تشرب منها
ثمود وعجنوا منها ونصبوا القدور باللحم فأمرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بأهراق القدور وأن يعلفوا الابل
العجين وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت ترد الناقة ﴿وَأَتَيْنَاهُمُ آبَاتِنَا﴾ من الناقة وسقياها وشربها ودرها .
وذكر بعضهم أن في الناقة خمس آيات خروجها من الصخرة . ودنو نتاجها عند خروجها . وعظمها حتى لا
تشبهها ناقة . وكثرة لبنها حتى يكفيهم جميعاً ، وقيل : كانت لنبيهم عليه السلام معجزات غير ما ذكر ولا يضربنا
أنها لم تذكر على التفصيل ، وهو على الاجمال ليس بشيء . ، وقيل : المراد بالآيات الأدلة العقلية المنصوبة لهم
الدالة عليه سبحانه المبثوثة في الأنفس والآفاق وفيه بعد ، وقيل : آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام .
وأورد عليه أنه عليه السلام ليس له كتاب مأثور إلا أن يقال : الكتاب لا يلزم أن ينزل عليه حقيقة بل
يكفى كونه معه مأموراً بالأخذ بما فيه ويكون ذلك في حكم نزوله عليه ، وقد يقال : بتكرار النزول حقيقة
ولا يخفى قوة الإيراد، وقيل : يجوز أن يراد بالآيات ما يشمل ما بلغهم من آيات الرسل عليهم السلام، ومتى صح
أن يقال : أن تكذيب واحد منهم في حكم تكذيب الكل فلم لم يصح أن يقال : أن ما أتى به واحد من
الآيات كأنه أتى به الكل وفيه نظر، وبالجملة الظاهر هو التفسير الاول ﴿فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٨١﴾ غير
مقبلين على العمل بما تقتضيه، وتقديم المعمول لرعاية تناسب رؤس الآي .

﴿وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ ٨٢﴾ من نزول العذاب بهم، وقيل : من الموت لا غترارهم بطول
الاعمار ، وقيل : من الانهدام ونقب اللصوص وتحزيب الأعداء لمزيد وثاقها ، وقال ابن عطية : أصبح ما
يظهر لى في ذلك أنهم كانوا يأمنون عواقب الآخرة فكانوا لا يعملون بحسبها بل يعملون بحسب الأمن،
وتفريع قوله تعالى : ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ ٨٣﴾ أظهر في تأييد الاول، ووقع في سورة الاعراف (فأخذتهم
الرجفة) ووفق بينهما بأن الصيحة تفضى إلى الرجفة أو هي مجاز عنها ، واستشكل التقييد - بمصحين - مع ما روى
في ترتيب أحوالهم بعد أن أوعدهم عليه السلام بنزول العذاب من أنه لما كانت ضحوة اليوم الرابع تحنطوا
بالصبر وتكففوا بالانطاع فاتتهم صيحة من السماء فتقطعت لها قلوبهم، فإن هذا يقتضى أن أخذ الصيحة إياهم
بعد الضحوة لا مصحين . وأجيب بأنه ان صحت الرواية يحمل (مصحين) على كون الصيحة في النهار دون الليل
أو أطلق الصبح على زمان ممتد إلى الضحوة وقيل : يجمع بين الآيتين والخبر بنحو ما جمع به بين الآيتين
أنفاً ، وفيه تأمل فتأمل •

﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ﴾ ولم يدفع عنهم منازل بهم ﴿مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ٨٤﴾ من نحت البيوت الوثيقة أو منه
ومن جمع الأموال والعدد بل خرواجهم هلكي - فالاولى نافية وتحتل الاستفهام (ما) الثانية يحتتمل أن تكون

مصدرية وأن تكون موصولة واستظهره أبو حيان والعائد عليه محذوف أى الذى كانوا يكسبونه *
وفى الارشاد أن الفاء لترتيب عدم الاغناء الخاص بوقت نزول العذاب حسبما كانوا يرجونه لاعداء الاغناء
المطلق فانه أمر مستمر، وفى الآية من التهكم بهم ما لا يخفى *

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ) أى الاخلاقا متلبسا بالحق والحكمة بحيث
لا يلائم استمرار الفساد واستقرار الشرور، وقد اقتضت الحكمة اهلاك أمثال هؤلاء دفعا لفسادهم وارشادا
لمن بقى الى الصلاح (وَأَنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ) ولا بد فتنقم أيضا من أمثال هؤلاء، فالجملة الاولى اشارة الى عذابهم
الدنيوى والثانية الى عقابهم الآخروى، وفى ثلثا الجملتين من تسليته صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى مع
تضمن الاولى الاشارة الى وجه اهلاك أولئك بأنه أمر اقتضته الحكمة، وفى التفسير الكبير فى وجه النظم انه
تعالى لما ذكر اهلاك الكفار فأنه قيل: كيف يليق ذلك بالرحيم؟ فأجاب سبحانه بأنه إنما خلقت الخلق ليكونوا
مشتغلين بالعبادة والطاعة فاذا تركوها وأعرضوا عنها وجب فى الحكمة اهلاكهم وتطهير الارض *

وتعقبه المفسر بأنه إنما يستقيم على قول المعتزلة، ثم ذكر وجه آخر لذلك وهو أن المقصود من هذه القصة تصبير
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على سفاهة قومه فانه عليه الصلاة والسلام اذا سمع ان الامم السالفة كانوا يعاملون
انبياءهم عليهم السلام بمثل هذه المعاملات الفاسدة هان عليه عليه الصلاة والسلام تحمل سفاهة قومه،
ثم انه تعالى لما بين انزال العذاب على الامم السالفة المكذبة قال له صلى الله تعالى عليه وسلم ان الساعة لآتية وان
الله تعالى ينتقم لك فيها من اعدائك ويجازيك واياهم على حسناتك وسيئاتهم فانه سبحانه ما خلق السموات
والارض وما بينهما الا بالعدل والانصاف فكيف يليق بحكمته اهمال امرك، والى جواز تفسير (الحق) بالعدل
ذهب شيخ الاسلام وأشار الى ان الباء للسببية وان المعنى ما خلقنا ذلك الاسباب العدل والانصاف يوم الجزاء
على الاعمال، وذكر انه ينبىء عن ذلك الجملة الثانية، ولعل جعل كل جملة اشارة الى شىء حسبما أشرنا اليه اولى *
واستدل بالأولى بعض الاشاعرة على أن أفعال العباد مطلقاً مخلوقة له تعالى لدخولها فيما بينهما، وزعم بعض
المعتزلة الرد بها على القائلين بذلك لأن المعاصى من الأفعال باطلة فاذا كانت مخلوقة له سبحانه لكانت مخلوقة
بالحق والباطل لا يكون مخلوقاً بالحق، وهو كلام خال عن التحقيق (فَاصْفَحْ) أى أعرض عن الكفرة
المكذبين (الصَّفْحُ الْجَنِيلُ ٨٥) وهو ما خلا عن عتاب على ما روى غير واحد عن على كرم الله تعالى وجهه
وابن عباس رضى الله تعالى عنهما وفسر الراغب (الصفتح) نفسه بترك التثريب وذكر انه ابلغ من العفو وفى امره
صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك اشارة الى أنه عليه الصلاة والسلام قادر على الانتقام منهم فكانه قيل: أعرض
عنهم وتحمل أذيتهم ولا تعجل بالانتقام منهم وعاملهم معاملة الصفوح الحليم، وحاصل ذلك أمره صلى الله تعالى
عليه وسلم بمخالفتهم بخلق رضى وحلم وتأن بأن ينذرهم ويدعوهم الى الله تعالى قبل القتال ثم يقاتلهم، وعلى هذا
فالأية غير منسوخة، وعن ابن عباس. وقتادة. ومجاهد. والضحاك انها منسوخة بآية السيف، وكانهم ذهبوا الى
أن المراد بها مداراتهم وترك قتالهم، وآثر هذا الأخير العلامة الطيبي قال: ليكون خاتمة القصص جامعة للتسلي
والأمر بالمندارة وتخلصاً إلى مشروع آخر وهو قوله تعالى الآتى: (ولقد) إلى آخره فقيه حديث الاعراض عن

زهرة الحياة الدنيا وهو من أعظم أنواع الضر لكن ذكر في الكشف ان الذى يتضمنه النظم ان قوله تعالى : (وما خلقنا السموات) إلى آخره جمع بين حاشيتى مفصل الآيات البرهانية والامتنانية ملخص منها مع زيادة مبالغة من الحصر ليلقيه المحتج به إلى المعاندين ويتسلى به عن استهزاء الجاحدين وتمهيد لتطرية ذكر المقصود من كون الذكر كاملاً في شأن الهداية وأيضاً بكل ماعلق به من الغرض القائم له بحق الرعاية، ثم قال: ومنه يظهر ان الآية عطف على (وما خلقنا) الخ عطف الخاص على العام إشارة إلى أنه أتم النعم وأحق دليل وأحق ما يشفى به عن الغايل وان من أوتيه لا يضره فقد شئ سواه ومن طلب الهوى في غيره تركه وهواه اه فتدبر ﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾ الذى يبلغك إلى غاية الكمال ﴿هُوَ الْخَلَّاقُ﴾ لك ولهم ولسائر الأشياء على الإطلاق ﴿الْعَلِيمُ ٨٦﴾ بأحوالك وأحوالهم وبكل شئ فلا يخفى عليه جل شأنه شئ مما جرى بينك وبينهم فحقيق أن تكل الأمور إليه ليحكم بينكم أو هو الذى خلقكم وعلم تفاصيل أحوالكم وقد علم سبحانه ان الصفح الجميل اليوم أصلح إلى أن يكون السيف أصلح، فهو تعليل للأمر بالصفح على التقديرين على ما قيل، وقال بعض المدققين: انه على الأخير تذييل للأمر المذكور وعلى الأول لقوله سبحانه: (ان الساعة لآتية) وقرأ يدين على رضى الله تعالى عنهما والجاهدى والاعمش. ومالك بن دينار (هو الخالق) وكذا فى مصحف أبى. وعثمان رضى الله تعالى عنهما وهو صالح للقليل والكثير و(الخالق) مختص بالكثير و(العليم) أوفق به، وهو على ما قيل أنسب بما تقدم من قوله سبحانه:

(وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا﴾ أى سبع آيات وهى الفاتحة وروى ذلك عن عمر. وعلى. وابن عباس. وابن مسعود. وأبى جعفر. وأبى عبد الله. والحسن. ومجاهد. وأبى العالية والضحاك. وابن جبير. وقتادة رضى الله تعالى عنهم. وجاء ذلك مرفوعاً أيضاً إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حديث أبى وأبى هريرة رضى الله تعالى عنهما، وقيل: سبع سور وهى الطول وروى ذلك أيضاً عن عمر وابن عباس وابن مسعود وابن جبير ومجاهد وهى فى رواية البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال وبراءة سورة واحدة، وفى أخرى عد براءة دون الأنفال السابعة، وفى أخرى عد يونس دونهما، وفى أخرى عد الكهف، وقيل: السبع آل حم، وقيل: سبع صحف من الصحف النازلة على الأنبياء عليهم السلام، على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أوتى ما يتضمن سبعاً منها وان لم يكن بلفظها وهى الأسباع، وعن زياد بن أبى مريم هى أمور سبع الأمر والنهى والبشارة والانذار وضرب الأمثال وتعداد النعم وأخبار الأمم، وأصح الأقوال الأول. وقد أخرجه البخارى وأبوداود والترمذى ورفعوه، وقال أبو حيان: إنه لا ينبغي العدول عنه بل لا يجوز ذلك. وأورد على القول بأنها السبع الطول ان هذه السورة مكية وتلك السبع مدنية، وروى هذا عن الربيع، فقد أخرج البيهقى فى الشعب وابن جرير وغيرهما أنه قيل له: إنهم يقولون: هى السبع الطول فقال: لقد أنزلت هذه الآية وما نزل من الطول شئ. وأجيب بأن المراد بآياتها إنزالها إلى السماء الدنيا ولا فرق بين المدنى والمكى فيها. واعترض بأن ظاهر (آتيناك) يأباه، وقيل: انه تنزيل للتوقع منزلة الواقع فى الامتنان ومثله كثير ﴿مَنْ الْمَتَانِ﴾ يان للسبع وهو- على ما قال فى موضع من الكشف- جمع مثنى بمعنى مردد ومكرر ويجوز أن يكون مثنى مفعول من التثنية بمعنى التكرير والاعادة كما فى

تعالى: (ثم ارجع البصر كرتين) أى كرة بعد كرة ونحو قولهم لييك وسعديك وأراد كما في الكشف أنه جمع لمعنى التكرير والاعادة كما ثنى لذلك لكن استعمال المثنى في هذا المعنى أكثر لأنه أول مراتب التكرار ويحتمل أن يريد أن مثنى بمعنى التكرير والاعادة كما أن صريح المثنى كذلك في نحو (كرتين) ثم جمع مبالغة وقوله من التثنية إيضاح للمعنى لأنه من الثنى بمعنى التثنية والأول أرجح نظراً إلى ظاهر اللفظ والثاني نظراً إلى الأصل وقال في موضع آخر: إنه من التثنية أو الثناء والواحدة مثناة أو مثنية بفتح الميم على ما في أكثر النسخ والاقيس على ما قال المدقق بحسب اللفظ أن ذلك مشتق من الثناء أو الثنى جمع مثنى مفعول منهما إما بمعنى المصدر جمع لما صير صفة أو بمعنى المكان في الأصل نقل إلى الوصف مبالغة نحو أرض مأسدة لأن محل الثناء يقع على سبيل المجاز على الثاني والمثنى عليه وكذلك محل الثنى ولا بعد في باب العدل أن يكون منقولاً عنه لا مخترعاً ابتداءً واطلاق ذلك على الفاتحة لأنها تكرر قراءتها في الصلاة وروى هذا عن الحسن وأبي عبد الله رحمهما الله تعالى وعن الزجاج لأنها تثنى بما يقرأ بعدها من القرآن وقيل ونسب إلى الحسن أيضاً: لأنها نزلت مرتين مرة بمكة ومرة بالمدينة. وتعقب بأنها كانت مسماة بهذا الاسم قبل نزولها الثاني إذ السورة كما سمعت غير مرة مكية وقيل: لأن كثيراً من ألفاظها مكرر كالرحمن والرحيم وإياك والصراط وعليهم، وقيل: لاشتغالها على الثناء على الله تعالى والقولان كما ترى، وقيل ونسب إلى ابن عباس ومجاهد أن اطلاق المثنى على الفاتحة لأن الله سبحانه استثنىها وادخرها هذه الأمة فلم يعطها لغيرهم، وروى هذا الادخار في غيرها أيضاً وفي غيرها أن ذلك لأنه تكرر قراءته وألفاظه أو قصصه ومواظمه أو لما فيه من الثناء عليه تعالى بما هو أهله جل شأنه أو لأنه مثنى عليه بالبلاغة والاعجاز أو يثنى بذلك على المتكلم به، وعن أبي زيد البلخي أن اطلاق المثنى على ذلك لأنه يثنى أهل الشر عن شرهم فتأمل، وجوز أن يراد بالمثنى القرآن كله وأخرج ذلك ابن المنذر وغيره عن أبي مالك وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام في توجيه اطلاقها عليه مع الاختلاف في الأفراد والجمع، وأن يراد بها كتب الله تعالى كلها - فمن - للتبعض وعلى الأول للبيان ﴿ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ٨٧ ﴾ بالنصب عطف على سبعة فأن أريد بها الآيات أو السور أو الأمور السبع التي رويت عن زياد فهو من عطف الكل على الجزء بأن يراد بالقرآن مجموع ما بين الدفتين أو من عطف العام على الخاص بأن يراد به المعنى المشترك بين الكل والبعض وفيه دلالة على امتياز الخاص حتى كأنه غيره كما في عكسه وإن أريد بها الأسباع فهو من عطف أحد الوصفين على الآخر كما في قوله: * إلى الملك القرم وابن الحمام * البيت بناء على أن القرآن في نفسه الأسباع أى ولقد آتيناك ما يقال له السبع المثنى والقرآن العظيم، واختار بعضهم تفسير (القرآن العظيم) كالسبع المثنى بالفاتحة لما أخرجه البخارى عن أبي سعيد بن المعلى قال: « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم » الحمد لله رب العالمين هي السبع المثنى والقرآن العظيم الذي أوتيته « وفي الكشف كونها الفاتحة أوفق لمقتضى المقام لما مر في تخصيص (الكتاب وقرآن مبين) بالسورة وأشد طباقاً للواقع فلم يكن اذ ذاك قد أوتى صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن كله، وأمر العطف معلوم بما قبله. وقرأت فرقة (والقرآن) بالجر عطفاً على (المثنى)، وأبعد من ذهب إلى أن الواو مقحمة والتقدير سبعة من المثنى القرآن العظيم ﴿ لَا تَدْنُ مِنْكَ ﴾ لا تطمح بنظرك طموح راغب ولا تدم نظرك ﴿ إِلَى مَا مَتَعْنَاهُ ﴾ من ذخارف الدنيا وزينتها ﴿ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ ﴾

أصنافا من الكفرة اليهود والنصارى والمشركين، وقيل: رجالا مع نسائهم، والنهي قيل له ﷺ وهو لا يقتضى الملابس ولا المقاربة، وقيل: هو لامته وإن كان الخطاب له عليه الصلاة والسلام، وأيد بما أخرجه ابن جرير. وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في الآية: نهى الرجل أن يتمنى مال صاحبه نعم كان صلى الله تعالى عليه وسلم بعد نزول الآية شديد الاحتياط فيما تضمنته، فقد أخرج أبو عبيد. وابن المنذر عن يحيى بن أبي كثير أنه عليه الصلاة والسلام مر بابل لحي يقال لهم بنو الملوحة أو بنو المصطلق قد عنست في أبوالها وأبعارها مع السمن فتقنع بثوبه ومر ولم ينظر إليها لقوله تعالى: (لا تمدن عينيك) الآية، وبعد نحو هذا الفعل من باب سد الذرائع. ومنهم من أيد الأول بهذا وبدلالة ظاهر السياق عليه، وحاصلها مع ما قبل قد أوتيت النعمة العظمى التي كل نعمة وإن عظمت فهي بالنسبة إليها حقيرة فعليك أن تستغنى بذلك ولا ترغب في متاع الدنيا، وجعل من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » بناء على أن « يتغن » من الغنى المقصور كيستغنى وليس مقصورا على الممدود، ويشهد لذلك ما في الحديث الصحيح في الخيل « وأما التي هي له ستر فرجل ربطها تغنيا وتعففا » وعن أبي بكر رضى الله تعالى عنه من أوتي القرآن فرأى أن أحدا أوتي من الدنيا أفضل مما أوتي فقد صغر عظميا وعظم صغيرا. وقد أخرج ابن المنذر عن سفيان ابن عيينة ما هو بمعناه، وقال العراقي: إن الخبر مروي لكن لم أقف على روايته عن أبي بكر رضى الله تعالى عنه في شيء من كتب الحديث.

وحكى بعضهم في سبب نزول الآية أنه وافت من بصرى وأذرعات سبع قوافل لقريظة والنضير في يوم واحد فيها أنواع من البر والطيب والجواهر فقال المسلمون: لو كانت لنا لتقويننا بها ولا نفقناها في سبيل الله تعالى فنزلت، فكأنه سبحانه يقول: قد أعطيتكم سبعا هي خير من سبع قوافل، وروى هذا عن الحسن بن الفضل وتعقب بأنه ضعيف أو لا يصح لأن السورة مكية وقريظة والنضير كانوا بالمدينة فكيف يصح أن يقال ذلك وهو كما ترى. نعم روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم وافى بأذرعات سبع قوافل ليهود بنى قريظة والنضير فيها الخ وهو غير معروف، وقد قالوا: إنه لم يمهده سفره صلى الله تعالى عليه وسلم للشام، واستؤنس بخبر النزول على أن النهى معنى به سيد المخاطبين عليه الصلاة والسلام كالتنهي في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ حيث أنهم لم يؤمنوا، وكان ﷺ يود أن يؤمن كل من بعث إليه ويشق عليه عليه الصلاة والسلام لمزيد شفقتة بقاء الكفرة على كفرهم ولذلك قيل له: ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ وكأن مرجع الجملة الأولى إلى النهى عن الالتفات إلى أموالهم ومرجع هذه الجملة إلى النهى عن الالتفات إليهم، وليس المعنى لا تحزن عليهم حيث أنهم المتمتعون بذلك فإن التمتع به لا يكون مدارا للحزن عليهم، وكون المعنى لا تحزن على تمتعهم بذلك فالكلام على حذف مضاف لا يخفى مافيه من ارتكاب خلاف الظاهر من غير داع إليه ﴿ وَأَخْفَضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ٨٨ ﴾ كناية عن التواضع لهم والرفق بهم، وأصل ذلك أن الطائر إذا أراد أن يضم فرخه إليه بسط جناحيه له، والجناحان من ابن آدم جانباه ﴿ وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ ٨٩ ﴾ أى المنذر الكاشف نزول عذاب الله تعالى ونقمه المخوفة بمن لم يؤمن ﴿ كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ٩٠ ﴾ قيل: إنه متعلق بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ ﴾ الخ على أن

يكون في موضع نصب نعتا لمصدر من (آتينا) محذوف أى آتيناك سبعا من المثاني ايتاء كما أنزلنا وهو في معنى أنزلنا عليك ذلك أنزالا كما نزلنا على أهل الكتاب ﴿ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ٩١ ﴾ أى قسموه إلى حق وباطل حيث قالوا عنادا وعداوة : بعضه حق موافق للتوراة والانجيل وبعضه باطل مخالف لهما ، وتفسير (المقتسمين) المذكورين بأهل الكتاب بما روى عن الحسن . وغيره ، وفي الدر المنثور أخرج البخارى . وسعيد بن منصور . والحاكم . وابن مردويه . من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في الآية : هم أهل الكتاب جزءوه أجزاء فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه ، وجاء ذلك مرفوعا أيضا ، فقد أخرج الطبراني في الاوسط عن الحبر قال : « سأل رجل رسول الله ﷺ قال : رأيت قول الله تعالى : (كما أنزلنا على المقتسمين) قال عليه الصلاة والسلام : اليهود والنصارى قال : (الذين جعلوا القرآن عضين) ما عضين ؟ قال ﷺ : آمنوا ببعض وكفروا ببعض » أو اقساموه لأنفسهم استهزاء به ، فقد روى عن عكرمة أن بعضهم كان يقول : سورة البقرة لى وبعضهم سورة آل عمران لى وهكذا ، وجوز أن يراد بالمقتسمين أهل الكتاب ويراد من القرآن معناه اللغوى أى المقروء من كتبهم أى الذين اقساموا ما قرؤوا من كتبهم وحرفوه وأقروا ببعض وكذبوا ببعض ، وحمل توسط قوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الخ بين المتعلق والمتعلق على امداد ما هو المراد بالكلام من التسلية . وتعقب القول بهذا التعلق بأنه جل هذا المقام عن التشبيه فلقد أوتى صلى الله تعالى عليه وسلم ما لم يؤت أحد قبله ولإبعده مثله ، وفى حمل القرآن على معناه اللغوى مافيه ، وقيل : هو متعلق بقوله تعالى : (وقل إني أنا النذير المبين) لأنه فى قوة الامر بالانذار كأنه قيل : أنذر قريشا مثل ما أنزلنا من العذاب على المقتسمين يعنى اليهود وهو ما جرى على قريظة . والنذير بأن جعل المتوقع كالواقع وقد وقع كذلك . وتعقب بأن المشبه به العذاب المنذر ينبغى أن يكون معلوما حال النزول وهذا ليس كذلك فيلغو التشبيه ، وتنزيل المتوقع منزلة الواقع له موقع جليل من الاعجاز لكن إذا صادف مقاما يقتضيه كما فى قوله تعالى : (انا فتحنا لك فتحا مبينا) ونظائره ، على أن تخصيص الاقسام باليهود بمجرد اختصاص العذاب المذكور بهم مع شركتهم للنصارى فى الاقسام المتفرع على الموافقة والمخالفة ، وفى الاقسام بمعنى التحريف الشامل للكتابين بل تخصيص العذاب المذكور بهم مع كونه من نتائج الاقسام تخصيص من غير مخصص ، وجوز أن يراد بالمقتسمين جماعة من قريش وهى اثنا عشر ، وقال ابن السائب : ستة عشر رجلا حنظلة بن أبى سفيان . وعتبة . وشيبة ابنا ربيعة . والوليد بن المغيرة وأبو جهل . والعاص بن هشام . وأبو قيس بن الوليد . وقيس بن الفاكه . وزهير بن أمية . وهلال بن الاسود . والسائب بن صيفى . والنضر بن الحرث . وأبو البختري بن هشام . وزمعة بن الحجاج . وأمىة بن خلف . وأوس ابن المغيرة أرسلهم الوليد بن المغيرة أيام الموسم ليقفوا على مداخل طرق مكة لينفروا الناس عن الايمان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانقسموا على هاتيك المداخل يقول بعضهم : لا تغتربوا بالخارج فانه ساحر ، ويقول الآخر : كذاب ، والآخر : شاعر إلى غير ذلك من هذيانهم فأهلكهم الله تعالى يوم بدر وقبله بآفات ، ويجعل (الذين) منصوبا - بالنذير - على أنه مفعوله الاول و (كما) مفعوله الثانى أى أنذر المعصين الذين يحزؤون القرآن إلى سحر وشعر واساطير مثل ما أنزلنا على المقتسمين الذين اقساموا مداخل مكة وهذوا مثل هذيانهم .

وتعقب بأن فيه مع ما فيه من المشاركة لما سبق في عدم كون العذاب الذي شبه به العذاب المنذروا أقعوا معلوما للمنذرين أنه لا داعي إلى تخصيص وصف التعضية بهم وإخراج المقتسمين من بينهم مع كونهم أسوة لهم في ذلك فإن وصفهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بما وصفوا به من السحر والشعر والكذب متفرع على وصفهم للقرآن بذلك وهل هو إلا نفس التعضية ولا إلى إخراجهم من حكم الإنذار ، على أن ما نزل بهم من العذاب لم يكن من الشدة بحيث يشبه به عذاب غيرهم ولا خصوصاً بهم بل هو عام لكل الفريقين وغيرهم ، مع أن بعض من عد من المنذرين على قول كالوليد بن المغيرة . والاسود . وغيرهما قد هلكوا قبل مهلك أكثر المقتسمين يوم بدر ، ولا إلى تقديم المفعول الثاني على الأول كما ترى ، وقيل : إنه صفة لمفعول (النذير) أقيم مقامه بعد حذفه والمقتسمون هم القاعدون في مداخل الطرق كما حرر ، أي النذير عذاباً مثل العذاب الذي أنزلناه على المقتسمين . وتعقب أيضاً بأن فيه مع ما مر أنه يقتضي أن يكون (كما أنزلنا) من قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو لا يصلح لذلك ، واعتذر له بأنه كما يقول بعض خواص الملك أمرنا بكذا والأمر الملك كما تقدم غير بعيد أو حكاية لقول الله تعالى ، وفيه من التعسف ما لا يخفى ، وأيضاً فيه أعمال الوصف الموصوف في المفعول وهو بما لا يجوز . وأجيب بأن الكوفية تجوز والقائل بنى الكلام على ذلك أو أن المراد بالمفعول المفعول الغير الصريح وتقديره بعذاب وهو لا يمنع الوصف من العمل فيه ، وقيل : المراد بالمقتسمين على تقدير الوصفية الرهط الذين تقاسموا على أن يبيتوا صالحاً عليه السلام فأهلكهم الله تعالى ، والاقتسام بمعنى التقاسم ، ولا إشكال في التشبيه لأن عذابهم أمر محقق نطق به القرآن العظيم فيصح أن يقع مشبهاً به للعذاب المنذر ، والموصول أما مفعول أول - للنذير - أو لما دل هو عليه من (أنذر) . وتعقب أيضاً بأن فيه بعد اغماض العين عما في المفعولية من الخلاف أو الخفاء أنه لا يكون للعرض لعنوان التعضية في حيز الصلة ولا لعنوان الاقتسام بالمعنى المزبور في حيز المفعول الثاني فائدة لما أن ذلك إنما يكون للأشعار بعلمية الصلة والصفة للحكم الثابت للموصول والموصوف فلا يكون هناك وجه شبه يدور عليه تشبيه عذابهم بعذابهم خاصة لعدم اشتراكهم في السبب ، فإن المعضين بمعزل من التقاسم على التبييت الذي هو السبب لهلاك أولئك مع أن أولئك بمعزل من التعضية التي هي السبب لهلاك هؤلاء ولا علاقة بين السبيين مفهوم ولا وجوداً تصحح وقوع أحدهما في جانب والآخر في جانب ، واتفاق الفريقين على مطلق الاتفاق على الشرور المفهوم من الاتفاق على الشرائع المخصوص الذي هو التبييت المدلول عليه بالتقاسم غير مفيد إذ لا دلالة لعنوان التعضية على ذلك وإنما يدل عليه اقتسام المداخل ، وجعل الموصول مبتدأ على أن خبره الجملة القسمية لا يليق بجزالة التنزيل وجلالة شأنه الجليل ، وهذا الجعل مروى عن ابن زيد ، وفي رواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أخرجهما البيهقي . وأبو نعيم في الدلائل ما يقتضيه ، ومن هنا قيل بمنع عدم اليقظة ، وبعض من يسلمها يقول : يجوز أن يكون الموصول صفة (المقتسمين) مراد بهم أولئك الرهط ، ومعنى جعلهم القرآن عاضين حكمهم بأنه مفترى وتكذيبهم به والمراد منه معناه اللغوي فيقول إلى وصفهم بتكذيبهم بكتابهم وأعراضهم عن الإيمان به والعمل بما فيه ، ويوافق ما مر من قوله تعالى فيهم وفي قومهم : (وآتيناهم آياتنا فكانوا معرضين) بناء على أن المراد بالآيات آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام حسبما قيل به فيما سبق ، وإن آيت ذلك بناء على ما سمعت هناك التزمنا كون الموصول مفعولاً وقلنا : فائدة العرض للعنوانين المذكورين على الوجه المذكور الإشارة إلى تفضيع أمر التكذيب وكونه في سببته للعذاب

كالاقتسام على قتل النبي ، ويلتزم ما يشعر به هذا من أفضلية الاقتسام المزبور لأنه لا يكون الا عن تكذيب ومزيد عداوة للنبي ، وفيه بحث ، وقيل : المصحح لوقوع أحد العناوين في جانب والآخر في جانب أن التكذيب ينجر بزعم المكذبين الى ابطال أمر النبي عليه الصلاة والسلام واطفاء نوره وهو العلة الغائية لذلك والاقتسام المذكور كذلك وهو كما ترى ، وقال أبو البقاء ولينه لم يقل : إن (كما أنزلنا) متعلق بقوله تعالى : (متعنا به أزواجاً منهم) وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر محذوف أى متعناهم تمتيعاً كما أنزلنا ، والمعنى نهنا بعضهم كما عذبنا بعضهم . وذكر ابن عطية . وغيره أنه يحتمل أن يكون المعنى قل انى أنا النذير المبين كما قد أنزلنا في الكتب أنك ستأتى نذيراً على المقتسمين أى أهل الكتاب ، ومرادهم على ما قيل أز (ما) في (كما) ووصولة والمراد من المشابهة الاستفادة من الكفاف الموافقة وهى مع ما في حيزها في محل النصب على الحالية من مفعول (قل) أى قل هذا القول حال كونه كما أنزلنا على أهل الكتابين أى موافقاً لذلك ، والانصب على هذا حمل الاقتسام على التحريف ليكون وصفهم بذلك تعريضاً بما فعلوا من تحريفهم وكتبتهم لعنت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . وأنت تعلم أن فيه بعداً لكنه أولى بالنسبة الى بعض ما تقدم ، وقريب منه ما قيل : المعنى ولقد آتيناك سبعا من المثاني ايتاء موافقاً للايتاء الذى أنزلناه على أهل الكتابين وأخبرناهم به فى كتبهم ، وفيه ما فيه . وأما جعلها زائدة والمعنى أنا النذير المبين ما أنزلنا فحال غنى عن التنبيه عليه ، وقال العلامة أبو السعود بعد نقل أقوال عقبها بما عقبها : والاقرب من الأقوال المذكورة ان (كما أنزلنا) متعلق بقوله تعالى : (ولقد آتيناك) الخ ، وان المراد بالمقتسمين أهل الكتابين ، وأن الموصول مع صلته صفة مبينة لكيفية اقتسامهم ومحل الكفاف النصب على المصدرية ، وحديث جلالة المقام عن التشبيه من لوائح النظر الجليل .

والمعنى لقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ايتاء مماثلاً لانزال الكتابين على أهلها ، وعدم التعرض لذكر ما أنزل عليهم من الكتابين لأن الغرض بيان المماثلة بين الايتائين لا بين متعاقبيهما ، والدول عن تطبيق ما فى جانب المشبه به على ما فى جانب المشبه بأن يقال : كما آتينا المقتسمين حسبما وقع فى قوله تعالى : (الذين آتيناهم الكتاب) الخ للتنبيه على ما بين الايتائين من التثاني فان الاول على وجه التكرمة والامتنان فشتان بينه وبين الثانى ، ولا يقدح ذلك فى وقوعه مشبهاً به فان ذلك إنما هو لمسلطته عندهم ، وتقدم وجوده على المشبه زماناً لا لمزية تعود الى ذاته ، ونظير ذلك ما قيل فى الصلوات الابراهيمية فليس فى التشبيه اشعار بأنضائية المشبه به من المشبه فضلاً عن إيهام ما تعلق به الاول بما تعلق به الثانى ، وإنما ذكرنا بعنوان الاقتسام إنكاراً لانضافهم به مع تحقق ما ينفى من الانزال المذكور وإيداناً بأنهم كان من حقهم أن يؤمنوا بكله حسب إيمانهم بما أنزل عليهم بحكم الاشتراك فى العلة والاتحاد فى الحقيقة التى هى نطاق الوحى ، وتوسيط قوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الخ لكمال اتصاله بما هو المقصود من بيان حال ما أوتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . ولقد بين أولاً علوشانه ورفعة مكانه ﷺ بحيث يستوجب اغتباطه عليه الصلاة والسلام بمكانه واستغناؤه به عما سواه ، ثم نهى عن الالتفات الى زهرة الدنيا وعبر سبحانه عن إيتائها لأهلها بالتمتع المنبئ عن وشك زوالها عنهم ، ثم عن الحزن لعدم إيمان المنهمكين فيها ، وأمر بمراعاة المؤمنين والاكتفاء بهم عن غيرهم وبإظهار قوامه بمواجب الرسالة ومراسم النذارة حسبما فصل فى تضاعيف ما أوتى من القرآن العظيم . ثم رجم

إلى كيفية إتيانه على وجه أدمج فيه ما يزيح شبه المنكرين ويستنزهم من العناد من بيان مشار كته لما لاريب لهم في كونه وحيا صادقا، فتأمل والله تعالى عنده علم الكتاب اه وهو كلام ظاهر عليه مخايل التحقيق *
وفي البحر بعد نقل أكثر هذه الأقوال وهذه أقوال وتوجيهات مكلفة والذي يظهر لي أنه تعالى لما أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بأن لا يحزن على من لم يؤمن وأمره عليه الصلاة والسلام بخفض جناحه للؤمنين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلم المؤمنين وغيرهم أنه هو النذير المبين لئلا يظن المؤمنون أنهم لما أمر صلى الله تعالى عليه وسلم بخفض جناحه لهم خرجوا من عهدة النذارة فأمر صلى الله تعالى عليه وسلم بأن يقول لهم: (إني أنا النذير المبين) لكم ولغيركم كما قال سبحانه: (إنما أنت منذر من يخشاها) وتكون الكاف نعتا لمصدر محذوف، والتقدير وقل قولا مثل ما أنزلنا على المقتسمين إنك نذير لهم، فالقول للؤمنين في النذارة كالقول للكفار المقتسمين لئلا يظن انذارك للكفار مخالفا لانذار المؤمنين بل أنت في وصف النذارة لهم بمنزلة واحدة تنذر المؤمن كما تنذر الكافر كما قال تعالى: (إن أنا إلا نذير وبشير (١) لقوم يؤمنون) اه بحروفه، وهو كما ترى ركيك لفظاً ومعنى والله تعالى أعلم بمراده وعنده علم الكتاب، وعصين جمع عضة وأصلها عضة بكسر العين وفتح الضاد بمعنى جزء فهو معتل الإلام من عضاه بالتشديد جعله اعضاء وأجزاء؛ فالعني جعلوا القرآن أجزاء *
وقيل: العضه في لغة قريش السحر فيقولون للساحر: عاضه وللساحرة عاضه، وفي حديث رواه ابن عدى في الكامل. وأبو يعلى في مسنده «لعن الله تعالى العاضه والمستعضه» وأراد صلى الله عليه وسلم الساحرة والمستسحرة أى المستعملة لسحر غيرها، وهو على هذا مأخوذ من عضته فالإلام المحذوفة هاء كما في شفة وشاة على القول بأن أصلها شففة وشاهة بدليل جمعها على شفاه وشياه وتصغيرهما على شففة وشوبهة *
وعن الكسائي أنه من عضه عضها وعضية رماه بالهتان، قيل: وأخذ العضه بمعنى السحر من هذا لأن الهتان لأصل له والسحر تخيل أمر لا حقيقة له، وذهب الفراء إلى أنه من العضاه وهى شجرة تؤذى كالشوك واختار بعضهم الأول، وجمع السلامة لجبر ما حذف منه كعزين وسنين وإلا فحقه أن لا يجمع جمع السلامة المذكور لكونه غير عاقل ولتغير مفردة؛ ومثل هذا كثير مطرد، ومن العرب من يلزمه الياء ويجعل الاعراب على النون فيقول: عضينك كسنيين وهذه اللغة كثيرة في تميم. وأسد، وفي التعبير عن تجزئة القرآن بالعضية التى هى تفريق الأعضاء من ذى الروح المستلزم لإزالة حياته وإبطال اسمه دون مطلق التجزئة والتفريق اللذين ربما يوجدان فيما لا يضره التبعض للتخصيص على قبح ما فعلوه بالقرآن العظيم ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ٩٢﴾
أى لنسألن يوم القيامة أصناف الكفرة مطلقا المقتسمين وغيرهم سؤال تقرير وتوبيخ ﴿عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٣﴾
في الدنيا من قول وفعل وترك فدخل فيه ما ذكر من الاقسام والتعضية دخولا أوليا أو لنجازينهم على ذلك، وعلى التقديرين لا منافاة بين هذه الآية وقوله تعالى: (فيومئذ لا يسئل عن ذنبه إنس ولا جان) لأن المراد هنا حسبا أشرنا إليه إثبات سؤال التقرير والتوبيخ أو المجازاة بناء على أن السؤال مجاز عنها وهناك نفي سؤال الاستفهام لأنه تعالى عالم بجميع أعمالهم؛ وروى هذا عن ابن عباس، وضعف هذا الامام بأنه لا معنى لتخصيص نفي سؤال الاستفهام بيوم القيامة لأن ذلك السؤال محال عليه تعالى في كل وقت. وأجيب بأنه بناء على زعمهم

كقوله تعالى: (وبرزوا لله جميعاً) فانه يظهر لهم في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يخفى عليه شئ. فلا يحتاج إلى الاستفهام: وقيل: المراد لا سؤال يومئذ منه تعالى ولا من غيره بخلاف الدنيا فانه ربما سأل غيره فيها. ورد بأن قوله: لانه سبحانه عالم بجميع أعمالهم يأباه.

وأختار غير واحد في الجمع أن النفي بالنسبة إلى بعض المواقف والاثبات بالنسبة إلى بعض آخر، وسيأتي تمام الكلام في ذلك، واستظهر بعضهم عود الضمير في (لنساءلهم) إلى (المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين) للقرب، وجوز أن يعود على الجميع من مؤمن وكافر لتقدم ما يشعر بذلك من قوله سبحانه: (وقل انى أنا النذير المبين) و(ما) للعموم كما هو الظاهر، وأخرج ابن جرير: وغيره وعن أبي العالية أنه قال في الآية: يسئل العباد كلهم يوم القيامة عن خلتين عما كانوا يعبدون وعما أجابوا به المرسلين.

وأخرج الترمذى. وجماعة عن أنس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «يسئلون عن قول لا إله الا الله» وأخرجه البخارى في تاريخه. والترمذى من وجه آخر عن أنس موقوفاً، وروى أيضاً عن ابن عمر. ومجاهد، والمعنى على ما في البحر يسئلون عن الوفاء بلا إله الا الله والتصديق لمقالاتها بالأعمال، والفاء قيل لترتيب الوعيد على أعمالهم التي ذكر بعضها، وقيل: لتعليل النهى والأمر فيما سبق، وزعم أنها الفاء الداخلة على خبر الموصول كما في قولك: الذى يأتينى فله درهم مبنى على أن (الذين) متبداً وقد علمت حال ذلك، وفي التعرض لوصف الربوبية مضافاً إلى ضميره عليه الصلاة والسلام مالا يخفى من اظهار اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ قال السكبي: أى أظهره واجهر به يقال: صدع بالحجة اذا تكلم بها جهاراً، ومن ذلك قيل للفجر صديق (١) لظهوره.

وجوز أن يكون أمراً من صدع الزجاجة وهو تفريق اجزائها أى افرق بين الحق والباطل، وأصله على ما قيل الالبانة والتمييز، والباء على الأول صلة وعلى الثانى سببية، و(ما) جوز أن تكون موصولة والعائد محذوف أى بالذى تؤمر به فحذف الجار فتعدى الفعل إلى الضمير فصار تؤمره ثم حذف، ولعل القائل بذلك لم يعتبر حذفه مجروراً لفقد شرط حذفه بناء على أنه يشترط في حذف العائد المجرور أن يكون مجروراً بمثل ما جر به الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً، وقيل: التقدير فاصدع بما تؤمر بالصدع به فحذفت الباء الثانية ثم الثالثة ثم لام التعريف ثم المضاف ثم الهاء، وهو تكلف لا داعى له ويكاد يورث الصداع، والمراد بما يؤمر به الشرائع مطلقاً، وقول مجاهد: كما أخرجه عنه ابن أبى حاتم إن المعنى اجهر بالقرآن في الصلاة يقتضى بظاهرة التخصيص ولا داعى له أيضاً كما لا يخفى، وأظهر منه في ذلك ما روى عن ابن زيد أن المراد (بما تؤمر) القرآن الذى أوحى إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يبلغهم إياه، وأن تكون مصدرية أى فاصدع بمأموريته وهو الذى عنه الزمخشري بقوله: أى بأمرك مصدر من المبنى للفعول، وتعبه أبو حيان بأنه مبنى على مذهب من يجوز أن يراد بالمصدر أن والفعل المبنى للفعول والصحيح أن ذلك لا يجوز. ورد بأن الاختلاف في المصدر الصريح هل يجوز انحلاله إلى حرف مصدرى وفعل مجهول أم لا اما أن الفعل المجهول هل يوصل به حرف مصدرى فليس محل النزاع، فان كان اعتراضه على الزمخشري في تفسيره بالامر وأنه كان ينبغى أن يقول بالمأمورية فشىء.

آخر سهل ، ثم لا يخفى ما في الآية من الجزالة ، وقال أبو عبيدة : عن رؤية ما في القرآن منها ، ويحكى أن بعض العرب سمع قارئاً يقرأ ما فسجد فقبل له في ذلك فقال : سجدت لبلاغة هذا الكلام ، ولم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مستخفياً كما روى عن عبد الله بن مسعود قبل نزول ذلك فلما نزلت خرج هو وأصحابه عليه الصلاة والسلام ﴿ وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ٩٤ ﴾ أي لا تلتفت إلى ما يقولون ولا تبال بهم فليست الآية منسوخة ، وقيل : هي من آيات المهادنة التي نسختها آية السيف ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم . وأبو داود في ناسخه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ﴿ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ٩٥ ﴾ بك أو بك وبالقرآن كما روى عن ابن عباس بقصصهم وتدهيرهم . أخرج الطبراني في الأوسط . والبيهقي . وأبو نعيم كلاهما في الدلائل . وابن مردويه بسند حسن قال : المستهزون الوليد بن المغيرة . والأسود بن عبد يغوث . والأسود بن المطالب . والحارث ابن عيطل السهمي . والعاص بن وائل فأتاه جبريل عليه السلام فشكاهم إليه فأراه الوليد فأومأ جبريل عليه السلام إلى أ كحله فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك ، ثم أراه الأسود ابن المطالب فأومأ إلى عينيه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك ، ثم أراه الأسود بن عبد يغوث فأومأ إلى رأسه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك ، ثم أراه الحارث فأومأ إلى بطنه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك ، ثم أراه العاص بن وائل فأومأ إلى أخمصه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك . فأما الوليد فمر برجل من خزاعة وهو يرش نبلاً فأصاب أ كحله فقطعهما ، وأما الأسود بن المطالب فنزل تحت سمرة فجعل يقول : يا بني ألا تدفعون عني قد هلكت أظعن بالشوك في عيني فاجعلوا يقولون : ما نرى شيئاً فلم يزل كذلك حتى عميت عيناه ، وأما الأسود بن عبد يغوث فخرج في رأسه قروح فمات منها ، وأما الحارث فأخذه الماء الأصفر في بطنه حتى خرج رجيعة من فيه فمات منه ، وأما العاص فركب إلى الطائف فربض على شجرة فدخل في أخمص قدمه شوكة فقتلته ، وقال الكرماني في شرح البخاري : إن المستهزين هم السبعة الذين ألقوا الأذى ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي كما جاء في حديث البخاري وهم : عمرو بن هشام . وعتبة بن ربيعة . وشيبة بن ربيعة . والوليد بن عتبة . وأمّية بن خلف . وعقبة بن معيط ، وعمارة بن الوليد ، وفي الأعلام للسهيلى أنهم قدفوا بقليب بدر وعدهم بخلاف ما ذكر . وفي الدر المنثور وغيره روايات كثيرة مختلفة في عدتهم (١) وأسمائهم وكيفية هلاكهم ، وعد الشعبي منهم هبار بن الأسود . وتلقبه في البحر بأن هباراً أسلم يوم الفتح ورحل إلى المدينة فعده وهم ، وهذا متعين إذا كانت كفايته عليه السلام إياهم بالاهلاك كما هو الظاهر ، وقد ذكر الامام نحو ما ذكرنا من اختلاف الروايات ثم قال : ولا حاجة إلى شيء من ذلك ، والقدر المعلوم أنهم كانوا طائفة لهم قوة وشوكة لأن أمثالهم هم الذين يقدر على مثل هذه السفاهة مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في علوق قدره وعظم منصبه ، ودل القرآن على أن الله سبحانه أفتاهم وأبادهم وأزال كيدهم ﴿ الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ ﴾ أي اتخذوا إلهاً يعبدونه معه تعالى ، وصيغة الاستقبال لاستحضار الحال الماضية ، وفي وصفهم بذلك تسليّة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتهوين للخطاب عليه عليه الصلاة والسلام بالاشارة إلى أنهم لم يقتصروا على الاستهزاء به صلى الله تعالى عليه وسلم بل اجتروا على

العظيمة التي هي الاشرار به سبحانه ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ٩٦﴾ ما يأتون ويذرون وفيه من الوعيد ما لا يخفى. وفي البحر أنه وعيد لهم بالمجازاة على استهزائهم وشركهم في الآخرة كما جوزوا في الدنيا ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ٩٧﴾ من كلمات الشرك والاستهزاء، وتحلية الجملة بالتأكيدها لفائدة تحقيق ما تتضمنه من التسلية. وصيغة المضارع لفائدة استمرار العلم حسب استمرار متعلقه باستمرار ما يوجب من أقوال الكفرة ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ فافزع الى ربك فيما نابك من ضيق الصدر بالتسبيح ملتبساً بحمده أي قل: سبحان الله والحمد لله أو فزعه عما يقولون حامداً له سبحانه على ان هداك للحق، فالتسبيح والحمد بمعناها اللغوية كما انهما على الأول بمعناها العرفية أعني قول تينك الجماتين، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى من اللطف به عليه الصلاة والسلام والاشعار بعلّة الحكم أعني الأمر المذكور ﴿وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ٩٨﴾ أي المصلين ففيه التعبير عن الكل بالجزء. وهذا الجزء على ما ذهب اليه البعض أفضل الأجزاء لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد» وليس هذا موضع سجدة خلافاً لبعضهم. وفي أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بما ذكر إرشاده إلى ما يكشف به الغم الذي يحده كأنه قيل: افعل ذلك يكشف عنك ربك النعم والضيق الذي تجده في صدرك ولزيد الاعتناء بأمر الصلاة جىء بالأمر بها كما ترى مغايراً للأمر السابق على هذا الوجه المخصوص. وفي ذلك من الترغيب فيها ما لا يخفى. وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم إذا أحزنه أمر فزع إلى الصلاة. وصح «حبب لي من دنياكم النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة» وذكر بعضهم أن في الآية إشارة إلى الترغيب بالجماعة فيها. وان في عدم تقييد السجود بنحو له أو لربك إشارة إلى أنه مما لا يكاد يخطر بالبال إيقاعه لغيره تعالى فتدبر •

﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ﴾ دم على ما أنت عليه من عبادته سبحانه، قيل: وفي الاظهار بالعنوان السالف آنفاً تأكيد لما سبق من اظهار اللطف به ﷺ والاشعار بعلّة الأمر بالعبادة ﴿حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ٩٩﴾ أي الموت كما روى عن ابن عمر. والحسن. وقتاده. وابن زيد، وسمى بذلك لأنه متيقن للحقوق بكل حي، وإسناد الاتيان اليه للايدان بأنه متوجه إلى الحى طالب للوصول اليه، والمعنى دم على العبادة مادامت حيا من غير إخلال بها لحظة، وقال ابن بحر: اليقين النصر على الكافرين الذي وعده صلى الله تعالى عليه وسلم، وأياً ما كان فليس المراد به ما زعمه بعض الملحدين بما يسمونه بالكشف والشهود، وقالوا: إن العبد متى حصل لذلك سقط عنه التكليف بالعبادة وهي ليست إلا للمحجوبين، ولقد مرقوا بذلك من الدين وخرجوا من ربة الاسلام وجماعة المسلمين •

وذكر بعض الثقات أن هذا الأمر كان بعد الاسراء والعروج إلى السماء، أفترى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتضح له ليلثذ صباح الكشف والشهود ولم يمن عليه باليقين عظيم الكرم والجود؟ الله أكبر لا يتجاسر على ذلك من في قلبه مثقال ذرة من إيمان أو رزق حبة خردل من عقل ينتظم به في سلك الإنسان، وأيضا لم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مادام حيا آتيا بمراسم العبادة قائما بأعباء التكليف لم ينحرف عن الجادة قدر

حادة أفيقال : إنه لم يأت عليه الصلاة والسلام حتى توفي ذلك اليقين ولذلك بقي في مشاق التكليف إلى أن قدم على رب العالمين ؟ لأرى أحدا يخطر له ذلك بجنان ولو طال سلوكه في مهامه الضلالة وبان . نعم ذكر بعض العلماء الكرام في قوله تعالى : (ولقد نعلم) الخ كلاما متضمنا شيئا مما يذكره الصوفية لكنه بعيد بمراحل عن مرام أولئك اللثام ، ففي الكشف أنه تعالى بعد ما هدم قواعد جهالات الكفرة وأبرق وأرعد بما أظهر من صنيعه بالقائلين نحو مقالات أولئك الفجرة فذلك الكلام بقوله سبحانه : (ولقد نعلم) مؤكدا هذا التأكيد البالغ الصادر عن مقام تسخط بالغ وكبرياء لينفس عن حبيبه عليه الصلاة والسلام أشد التنفيس ، ثم أرشد إلى ما هو أعلى من ذلك بما تأهله لمسامرة المجلس للجليل وقال تعالى : (فسبح بحمد ربك) إشارة إلى التوجه إليه بالسكينة والتجرد التام عن الأغيار والتحلى بصفات من توجه إليه بحسن القبول والافتقار اذ ذلك مقتضى التسبيح والحمد لمن عظامها ، ثم قال سبحانه : (وكفى من الساجدين) دلالة على الاقتراب المضمرة فيه لأن السجود غاية الذلة والافتقار وهو مظهر الفناء حتى نفسه وشرك البقاء بمن أمره بخمسه ، وقوله تعالى شأنه : (واعبد ربك) الخ ظاهره ظاهر وباطنه يوصي إلى أن السفر في الله تعالى لا ينقطع والشهود الذي عليه يستقر لا يحصل أبدا فما من طامة الا وفوقها طامة . اذا تغيبت بدا . وان بدا غيبني * وعن لسان هذا المقام (رب زدني علما) اه ، هذا ولا يخفى بما ذكره غير واحد من المفسرين مناسبة خاتمة هذه السورة لفتحها ، وأن قوله سبحانه : (ولقد نعلم) الخ في مقابلة (وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر) والله تعالى أعلم وأحكم .

(ومن باب الإشارة فيما تقدم من الآيات) ما قالوه عما ملخصه (نبي عبادي أني أنا الغفور الرحيم) أي أخبرهم بأن أغفر خطرات قلوب العارفين بعد ادراكهم مواضع خطرها وتداركهم ما هو مطلوب منهم وأرحمهم بأنواع الفيوضات وأوصلهم إلى أعلى المكاشفات والمشاهدات (وأن عذابي هو العذاب الأليم) وهو عذاب الاحتجاب والطرده عن الباب .

وقال ابن عطاء هذه الآية إرشاد له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى كيفية الإرشاد كأنه قيل : أقم عبادي بين الخوف والرجاء ليصح لهم سبيل الاستقامة في الطاعة فإن من غلب عليه رجاءه عطله ومن غلب عليه خوفه أقنطه وذكر بعضهم أن فيها إشارة إلى ترجيح جانب الخوف على الرجاء لأنه سبحانه أجرى وصفي الرحمة على نفسه عز وجل ولم يجر العذاب على ذلك السنن ، وأنت تعلم أن المذكور في كثير من الكتب أنه ينبغي للإنسان أن يكون معتدل الرجاء والخوف الا عند الموت فينبغي أن يكون رجاءه أزيد من خوفه ، وفي المقام كلام طويل يطلب من موضعه (لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون) قال النووي : أي بحياتك التي خصصت بها من بين العالمين ، وقال القرشي : هذا قسم بحياة الحبيب صلى الله تعالى عليه وسلم . وانما أقسم سبحانه بها لأنها كانت به تعالى « ان في ذلك لآيات للتوهمين » أي المتفرسين ، وذكروا أن للفراسة مراتب فبعضها يحصل بعين الظاهر وبعضها ما يدركه آذان العارفين مما ينطق به الحق بالسنة الخالق ، وبعضها ما يبدو في صورة المتفرس من أشكال تصرف الحق سبحانه وانطاقه وجوده له حتى ينطق جميع شعرات بدنه بالسنة مختلفة فيرى ويسمع من ظاهر نفسه ما يدل على وقوع الأمور الغيبية ، وبعضها ما يحصل بحواس الباطن حيث وجدت بلطفها أوائل المغيبات باللائحة ، وبعضها ما يحصل من النفس الأمارة بما يبدو فيها من التمني والاهتزاز وذلك سر محبته فان الله تعالى

إذا أراد فتح باب الغيب ألقي في النفس آثار بواديه إما محبوبة فتتمنى وإما مكروهة فتتفر فتفرع ولا يعرف ذلك إلا رباني الصفة ، وبعضها ما يحصل للقلب أما بالالهام وأما بالكشف ، وبعضها ما يحصل للعقل وذلك ما يقع من أنقال الوحي الغيبي عليه ، وبعضها ما يحصل للروح بالواسطة وغير الواسطة ، وبعضها ما يحصل لعين السر وسمعه ، وبعضها ما يحصل في سر السر ظهور عرائس أقدار الغيبة ملتبسات بأشكال إلهية ربانية روحانية فيبصر تصرف الذات في الصفات ويسمع الصفات بوصف الحديث والخطاب من الذات بلا واسطة وهناك منتهى الكشف والفراسة . وسئل الجنيد رضى الله تعالى عنه عن الفراسة فقال : آيات ربانية تظهر في أسرار العارفين فتتطرق ألسنتهم بذلك فتصادف الحق ، ولهم في ذلك عبارات أخر •

(فاصفح الصفح الجميل) روى عمرو بن دينار عن محمد بن الحنفية عن أبيه على كرم الله تعالى وجهه أنه قال : الصفح الجميل صفح لا تويخ فيه ولا حقد بعده مع الرجوع إلى ما كان قبل ملابسة المخالفة ، وقيل : الصفح الجميل مواساة المذنب برفع الخجل عنه ومداواة موضع آلام الندم في قلبه (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) وهى الصفات السبعة أعنى الحياة والعلم والقدرة والارادة والبصر والسمع والكلام ، ومعنى كونها مثاني أنها ثنى وكرر ثبوتها له صلى الله تعالى عليه وسلم ، فكانت له عليه الصلاة والسلام أولاً في مقام وجود القلب وتخلقه بأخلاقه واتصافه بأوصافه ، وثانياً في مقام البقاء بالوجود الحقايق ، وقيل : معنى كونها مثاني أنها ثواني الصفات القائمة بذاته سبحانه عز وجل ومواليدها ، وجاء « لا زال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به » الحديث (والقرآن العظيم) وهو عندهم : الذات الجامع لجميع الصفات (لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم) إلى آخره . قال بعضهم في ذلك غار الحق سبحانه عليه عليه الصلاة والسلام أن يستحسن من الكون شيئاً ويعيره طرفه وأراد منه صلى الله تعالى عليه وسلم أن تكون أوقاته مصروفة إليه وحالاته موقوفة عليه وأنفاسه النفيسة حبسة عنده ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم كما أراد منه سبحانه ولذلك وقع في المحل الأعلى (ما زاغ البصر وما طغى) (فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) قد مر عن الكشف ما فيه مقنع لمن أراد الإشارة من المسترشدين ، هذا وأسأل الله سبحانه أن يحفظنا من سوء القضا ويمن علينا بالتوفيق إلى ما يحب ويرضى بحرمة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وآله وأصحابه رضى الله تعالى عنهم أجمعين ما جرى في تفسير كتاب الله تعالى قلمه .

(سورة النحل ١٦)

وتسمى كما أخرج ابن ابى حاتم سورة النعم قال ابن الفرس : لما عدد الله تعالى فيها من النعم على عباده ، وأطلق جمع القول بأنها مكية وأخرج ذلك ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وأخرج النحاس من طريق مجاهد عن الخبر أنها نزلت بمكة سوى ثلاث آيات من آخرها فانهن نزلن بين مكة والمدينة في منصرف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحد ، وفي رواية عنه أنها كلها مكية الا قوله تعالى : (ولا تشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً) الى قوله سبحانه : (بأحسن ما كانوا يعملون) وروى أمية الازدى

عن جابر بن زيد ان اربعين آية منها نزلت بمكة وبقيتها نزلت بالمدينة ، وهى مائة وثمان وعشرون آية ، قال الطبرسى . وغيره : بلا خلاف ، والذي ذكره الدانى فى كتاب العدد أنها تسعون وثلاث وقيل أربع وقيل خمس فى سائر المصاحف ، وتحتوى من المنسوخ قيل على أربع آيات باجماع وعلى آية واحدة على مختلف فيها ، وسيظهر لك حقيقة الامر فى ذلك إن شاء الله تعالى ، ولما ذكر فى آخر السورة السابقة المستهزون المكذبون له صلى الله تعالى عليه وسلم ابتدئ هنا بعد قوله تعالى : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ بقوله عز وجل : ﴿ أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾ المناسب لذلك على ما ذكر غير واحد فى معناه وسبب نزوله . وفى البحران بيان وجه الارتباط انه تعالى لما قال : (فوربك لنسألنهم أجمعين) كان ذلك تنبيها على حشرهم يوم القيامة وسؤالهم عما فعلوه فى الدنيا فقيل : (أتى أمر الله) فان المراد به على قول الجمهور يوم القيامة ، وذكر الجلال السيوطى ان آخر الحجر شديدة الالتئام بأول هذه فان قوله سبحانه : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) الذى هو مفسر بالموت ظاهر المناسبة بقوله سبحانه هنا : (أتى أمر الله) وانظر كيف جاء فى المتقدمة (يأتيك) بلفظ المضارع وفى المتأخرة (أتى) بلفظ الماضى لأن المستقبل سابق على الماضى كما تقرر فى محله ، والامر واحد الأمور وتفسيره يوم القيامة كما قال فى البحر ، وفسر بما يعمه وغيره من نزول العذاب الموعود للكفرة ، وعن ابن جريج تفسيره بنزول العذاب فقط فقال : المراد بالامر هنا ما وعد الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر والظفر على الأعداء والانتقام منهم بالقتل والسبي ونهب الأموال والاستيلاء على المنازل والديار ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن الضحاك ان المراد به الأحكام والحدود والقرائض ، وكأنه حمل على ما هو أحد الأوامر وفيما ذكره بعد إذ لم ينقل عن أحد أنه استعجل فرائض الله تعالى وحدوده سبحانه ، والتعبير عن ذلك بأمر الله للتهويل والتفخيم ، وفيه إيدان بأن تحققه فى نفسه وإتيانه منوط بحكمه تعالى النافذ وقضائه الغالب ، وإتيانه عبارة عن دنوه واقتراه على طريقة نظم المتوقع فى سلك الواقع ، وجوز أن يكون المراد إتيان مبادئه فالماضى باق على حقيقته ، ولعل ما أخرجه ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه فسر الأمر بخروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤيد لما ذكر وبعضهم أبقى الفعل على معناه الحقيقى وزعم ان المعنى أتى أمر الله وعدا فلا تستعجلوه وقوعا وهو كئثرى ، وظاهر صنيع الكثير يشعر باختيار ان الماضى بمعنى المضارع على طريق الاستعارة بتشبيه المستقبل المنتهق بالماضى فى تحقق الوقوع والقرينة عليه قوله سبحانه (١) فانه لو وقع ما استعجل . وهو الذى يميل اليه القلب ، والضمير المنصوب فى (تستعجلوه) على ما هو الظاهر عائد على الأمر لأنه هو المحدث عنه ، وقيل : يعود على الله سبحانه أى فلا تستعجلوا الله تعالى بالعذاب أو باتيان يوم القيامة كقوله تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب) وهو خلاف الظاهر ، لكن قيل : ان ذلك أوفق بما بعد ، والخطاب للكفرة خاصة ويدل عليه قراءة ابن جبير (فلا يستعجلوه) على صيغة نهى الغائب ، واستعجلهم وان كان بطريق الاستهزاء لكنه حمل على الحقيقة ونهوا بضرب من التهمك لامع المؤمنين سواء أريد بامر الله تعالى ما قدمنا أو العذاب الموعود للكفرة خاصة ، أما الأول فلا ثبته

(١) قوله والقرينة عليه قوله سبحانه الخ كذا بخطه ولعله سقط منه (فلا تستعجلوه) مقول القول بدليل ما ذكره

لا يتصور من المؤمنين استعجال الساعة (١) أو ما يعمها من العذاب حتى يعمهم النهى عنه ، وأما الثانى فلائن الاستعجال من المؤمنين حقيقة ومن الكفرة استهزاء فلا ينظمها صيغة واحدة ، والالتجاء الى ارادة معنى مجازى يعمها معام غير أن يكون هناك نكتة سرية تعسف لا يليق بشأن التنزيل •

وادعى بعضهم عموم الخطاب واستدل بما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لما نزل قوله تعالى : (اقتربت الساعة) قال الكفار فيما بينهم : ان هذا يزعم أن القيامة قد قربت فأسسكوا عن بعض ما تعملون حتى تنظروا ما هو كائن ، فلما تأخرت قالوا : ما نرى شيئا فزالت (اقتربت للناس - ساهم) فأشفقوا وانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا : يا محمد ما نرى شيئا مما تخوفنا به فزالت (أتى أمر الله) فوثب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وفرغ الناس رؤسهم فلما نزل (فلا تستعجلوه) أطمانوا ثم قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « بعثت أنا والساعة كهاتين وأشار بأصبعه ان كادت لتسبقني » ولا دلالة فيه على ذلك لأن مناط اطمئنانهم إنما هو وقوفهم على أن المراد بالأتان هو الاتيان الادعائى لا الحقيقى الموجب لاستحالة الاستعجال المستلزما لامتناع النهى عنه لما ان النهى عن الشئ يقتضى امكانه فى الجملة ، ومدار ذلك الوقوف إنما هو النهى عن الاستعجال المستلزم لإمكانه المقتضى عدم وقوع المستحيل بعد ، ولا يختلف ذلك باختلاف المستعجل كائنا من كان بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لأن المراد بأمر الله إنما هو الساعة وصدور استعجالها عن المؤمنين مستحيل . نعم يجوز تخصيص الخطاب بهم على تقدير كون أمر الله تعالى العذاب الموعود للكفرة خاصة ، لكن الذى يقضى به الاعجاز التنزيلى انه خاص بالكفرة كذا قاله أبو السعود •

وبحث فيه من وجوه ، أما أولا فلائن الذى لا يتصور من المؤمنين الاستعجال بمعنى طلب الوقوع عاجلا لا عده عاجلا وسياق ما روى يدل على الاخير ، فانه لما سمعوا صدر الكلام حملوه على الظاهر فاضطربوا فقليل لهم : (فلا تستعجلوه) أى لا تعدوه عاجلا ، على أن عدم تصور المعنى الاول أيضا منهم فى حيز المنع لجواز أن يستعجلوه لتشنى صدورهم وإذهاب غيظ قلوبهم والاستهزاء بهم والضحك منهم ، وأما ثانيا فلائن الجمع بين الحقيقة والمجاز لعله مذهب ذلك القائل ، وأما ثالثا فلائن القول بكون القراءة على صيغة نهى الغائب دالة على أن الخطاب مخصوص بالكفرة ممنوع والسند ظاهر ، وأما رابعا فلائن نفي دلالة ما روى على عموم الخطاب غير وجه لعموم لفظ الناس ، وأما خامسا فلائن قوله : بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لأن المراد بأمر الله تعالى إنما هو الساعة الى آخره ، يرد عليه أنه لا دلالة فيه أصلا على عدم العموم فضلا أن تكون واضحة ، وقد عرفت ما فى قوله : وقد عرفت ، وأما سادسا فلائن حصره المراد بالامر فى الساعة مخالف لما ذكره فى تفسير قوله : (أتى أمر الله) حيث قال : أى الساعة أو ما يعمها وغيرها من العذاب فبعد هذا التصريح كيف يدعى ذلك الحصر ؟ ، وفى بعض الابحاث نظر . وقال بعض الفضلاء : قد يقال : إن المراد بالناس فى الخبر المؤمنون لما فى خبر آخر أخرجه ابن مردويه عن الخبر قال : « لما نزلت (أتى أمر الله) ذعر أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى نزلت (فلا تستعجلوه) فسكنوا » . وهذا أيضا على ما قيل لا يقتضى كون الخطاب للمؤمنين لجواز أن يقال : إنهم لما سمعوا أول الآية ذعروا واضطربوا لظن أنه وقع فلما سمعوا خطاب الكفرة

بقوله سبحانه : (فلا تستعجلوه) اطمانت قلوبهم وسكنوا ، وقد يورد على دعوى أن صدور استعجال الساعة من المؤمنين مستحيل أن ذلك حق لو كان استعجالهم على طرز استعجال الكفرة لها وليس ذلك بمسلم فانه يجوز أن يراد باستعجالهم اضطرابهم وتيهوؤهم لها المنزل منزلة الاستعجال الحقيقي ، واستدل على كون الخطاب للكفرة بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ١ ﴾ فانه على ذلك التقدير يظهر ارتباطه بما قبله وذلك بأن يقال حينئذ : لما كان استعجالهم ذلك من نتائج اشراكهم المستتب لنسبة الله تعالى الى ما لا يليق به سبحانه من العجز والاحتياج الى الغير واعتقادهم أن أحدا يحجزه عن امضاء وعيده أو انجاز وعده قيل بطريق الاستئناف ذلك على معنى تنزهه وتقديسه بذاته وجل عن اشراكهم المؤدى الى صدور أمثال هذه الاباطيل عنهم أو عن أن يكون له شريك في دفع ما أراد بهم بوجه من الوجوه وقد كانوا يقولون على ما في بعض الروايات : ان صح مجيء ذلك فالاصنام تخلصنا عنه بشفاعتنا لنا ، والتعبير بالمضارع للدلالة على تجديد اشراكهم واستمراره والاتفات الى الغيبة للايدان باقتضاء ذكر قبائحهم للاعراض عنهم وطرحهم عن رتبة الخطاب وحكاية شنائعهم للغير وهذا لا يتأتى على تقدير تخصيص الخطاب بالمؤمنين ، وقيل في وجه الارتباط على ذلك التقدير : انه تعالى لما نهاهم عن الاستعجال ذكر ما يتضمن أن انذاره سبحانه واخباره تعالى للتخويف والارشاد وأن قوله جل وعلا : (أتى أمر الله) إنما هو لذلك فيستعد كل أحد لمعاده ويشغل قبل السفر بهيئة زاده فلذلك عقب بذلك دون عطف ، وقد أشار بعضهم الى ارتباط ذلك باعتبار ما بعده فيكون ما ذكر مقدمة واستفتاحا له ، وأيضا فان قوله تعالى : (أتى أمر الله) تنبيه وإيقاظ لما يرد بعده من ادله التوحيد اه ، وأنت تعلم أن الارتباط على ما قرر أولا أظهر منه على هذا التقرير فافهم ، ثم ان (ما) تحتل الموصولية والمصدرية والاحتمال الثاني أظهر ، ولا بد على الاحتمال الاول من اعتبار ما أشرنا اليه والا فلا يظهر التنزيه عن الشريك . وقرأ حمزة . والكسائي (تشر كون) بتاء الخطاب على وفق (فلا تستعجلوه) وقرأ باقي السبعة . والاعرج . وابو جعفر . وأبو رجاء . والحسن . بياء الغيبة ، وقد تقدم ان في الكلام حينئذ التفاتا وهو مبنى على ان الخطاب السابق للكفرة أما اذا كان للمؤمنين أو لهم وللكفرة فلا يتحد معنى الضميرين حتى يكون التفات ولا التفات أيضا على قراءة (تشر كون) بالتاء سواء كان الخطاب الاول للكفرة أو لهم وللمؤمنين . نعم في ذلك على تقدير عموم الخطاب تغليبان على ما قيل الاول تغليب المؤمنين على غيرهم في الخطاب والثاني تغليب غيرهم عليهم في نسبة الشرك ، وعلى قراءة (يستعجلوه . ويشركون) بالتحتية فيها لا التفات ولا تغليب (ينزل الملائكة) قيل هو إشارة الى طريق علم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم باتيان ما أوعده وبقترابه اذاحة لاستبعاد اختصاصه عليه الصلاة والسلام بذلك ، وقال في الكشف : التحقيق ان قوله سبحانه : (أتى أمر الله) تنبيه وإيقاظ ليكون ما يرد بعده ممكنا في نفس حاضرة ملقية اليه وهو تمهيد لما يرد من دلائل التوحيد وقوله تعالى : (ينزل الملائكة) الخ تفصيل لما أجمل في قوله سبحانه وتعالى أيقظ أولا ثم نعى عليهم ما هم فيه من الشرك ثم أردفه بدلائل السمع والعقل ، وقدم السمعى لأن صاحبه هو القائم بتحرير العقلي وتهذيبه أيضا فليس النظر الى دليل السمع بل الى من قام به من الملائكة والرسل عليهم السلام وهم القائمون بالامرين جميعا فافهم . وأخذ سيبويه منه أن جعل (ينزل) حالا من ضمير (يشركون) لا يطابق المقام البتة انتهى . وما ذكره من أمر الحالية إشارة الى الاعتراض على شيخه العلامة الطيبي حيث جعل ذلك أحد احتمالين في

الجملة، ثانيهما كونها مستأنفة وهو الظاهر، وما أشار إليه من وجه الربط وادعى أنه التحقيق لا يخلو عما هو خلاف المتبادر، والتعبير بصيغته الاستقبال للإشارة إلى أن التنزيل عادة مستمرة له تعالى، والمراد بالملائكة عند الجمهور جبريل عليه السلام ويسمى الواحد بالجمع - كما قال الواحدى - إذا كان رئيساً، وعند بعض هو عليه السلام ومن معه من حفظة الوحي *

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (ينزل) مخففاً من الانزال، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما - والاعمش - وأبو بكر ينزل مشدداً مبنيًا للمفعول والملائكة بالرفع على أنه نائب الفاعل والجحدرى كذلك إلا أنه خفف، وأبو العالية والاعرج - والمفضل عن عاصم (تنزل) بناءً فوقية مفتوحة وتشديد الزاى مبنيًا للفاعل وقد حذف منه أحد التامين وأصله تنزل، وابن أبي عبلة (تنزل) بنون العظمة والتشديد، وقتادة بالنون والتخفيف، وفي هاتين القراءتين كما في البحر التفات ((بالروح)) أى الوحي كما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم عن ابن عباس ويدخل في ذلك القرآن، وروى عن الضحاك - والربيع بن أنس الاقتصار عليه، وأياماً كان فاطلاق (الروح) على ذلك بطريق الاستعارة المصرية المحققة، ووجه الشبه أن الوحي يحيى القلوب الميتة بداء الجهل والضلال وأنه يكون به قوام الدين كما أن بالروح يكون قوام البدن، ويلزم ذلك استعارة مكنية وتخيلية وهى تشبيه الجهل والضلال بالموت وضد ذلك بالحياة أو تشبيه الدين بانسان ذى جسد وروح، وهذا كما إذا قلت: رأيت بحراً يغترف الناس منه وشمساً يستغيثون بها فإنه يتضمن تشبيه علم الممدوح بالماء العظيم والنور الساطع لكنه جامن عرض فليس - كأظفار المنية - وليس غير كونه استعارة مصرحة، وجعل ذلك في الكشف من قبيل الاستعارة بالكناية وليس بذلك، والباء متعلقة بالفعل السابق أو بما هو حال من مفعوله أى ينزل الملائكة ملتبسين بالروح، وقوله سبحانه: ((من أمره)) بيان للروح المراد به الوحي، والأمر بمعنى الشأن واحد الأمور، ولا يخرج ذلك الروح من الاستعارة إلى التشبيه كما قيل في قوله تعالى: (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) لما قالوا: من أن بينهما بونا بعيداً لأن نفس الفجر عين المشبه شبه بخيط، وليس مطلق الأمر بالمعنى السابق مشبهاً به ولذا بينت به الروح الحقيقية في قوله تعالى: (قل الروح من أمر ربي) كما تبين به المجازية، ولو قيل: يلقي أمره الذى هو الروح لم يخرج عن الاستعارة فليس وزان (من أمره) وزان (من الفجر) وليس كل بيان مانعاً من الاستعارة كما يتوهم من كلام المحقق في شرح التلخيص هـ

وجوز أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بمحذوف وقع حالاً من الروح على معنى حال كونه ناشئاً ومبتدأً منه أو صفة له على رأى من جوز حذف الموصول مع بعض صلته أى بالروح الكائن من أمره أو متعلقاً - ينزل - و (من) سببية أو تعليلية أو ينزل الملائكة بسبب أمره أو لأجله، والأمر على هذا واحد الأمر، وعلى ما قبله قيل: فيه احتمالان - وذهب بعضهم إلى أن (الروح) هو جبريل عليه السلام وأيده بقوله تعالى: (نزل به الروح الأمين) وجعل الباء بمعنى مع، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن (الروح) خلق من خلق الله تعالى كصور بنى آدم لا ينزل من السماء ملك الا ومعه واحد منهم، وروى ذلك عن ابن جريج وعليه حمل بعضهم ما في الآية هنا. وتعقب ذلك ابن عطية بأن هذا قول ضعيف لم يأت له سند يعول عليه، وأضعف منه بل لا يكاد يقدم عليه في الآية أحد ما روى عن مجاهد أن المراد بالروح أرواح الخلق لا ينزل ملك الا ومعه

روح من تلك الارواح (عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) أى أن ينزل عليهم لا لاختصاصهم بصفات توهاهم لذلك والآية دليل على أن النبوة عطائية كما هو المذهب الحق ، ويرد بها أيضا على بعض المتصوفة القائلين بأنه لا حاجة للخلق إلى ارسال الرسل عليهم السلام قالوا : الرسل سوى الله تعالى وكل ماسواه سبحانه حجاب عنه جل شأنه فالرسل حجاب عنه تعالى وكل ما هو حجاب لا حاجة للخلق اليه فالرسل لا حاجة اليهم ، وهذا جهل ظاهر ، ولعمري أنه زندقة والحاد ، وفساده مثل كونه زندقة في الظهور ، ويكفى في ذلك منع الكبرى القائلة بأن كل ماسواه سبحانه الخ فان الرسل وسيلة إلى الله تعالى والوصول اليه عز وجل لا حجاب ، وهل يقبل ذو عقل أن نائب السلطان في بلاده حجاب عنه ؟ وهب هذا القائل أمكنه الوصول اليه سبحانه بلا واسطة بقوة الرياضة والاستعداد والقابلية فالسواد الاعظم الذين لا يمكنهم ما أمكنه كيف يصنعون . ومن ينتظم في سلك هؤلاء الملحدين البراهمة فانهم ايضا نقوا النبوة لكنهم استدلوا بأن العقل كاف فيما ينبغي أن يستعمله المكلف فيأتى بالحسن ويحتجب القبيح ويختاطب في المشتبه بفعل أو ترك ، فالانبياء عليهم السلام إما أن يأتوا بما يوافق العقل فلا حاجة معه اليهم أو بما يخالفه فلا التفات اليهم ، وجوابه أن هذا مبنى على القول بالحسن والقبح العقليين ، وقد رفعت الاقلام وجفت الصحف وتم الامر في ابطاله ، وعلى تقدير تسليمه لانسلم أن العقل يستقل بجميع ما ينبغي ، ولانسلم أيضا أنهم إن جاؤا بما يوافق العقل لا حاجة اليهم لجواز أن يعرفوا المكلف بعض ما يخفى عليه بما ينبغي له أو يؤكدوا حكمه بحكمهم ، ودليلان أقوى من دليل ، ولانسلم أيضا أنهم إن جاؤا بما يخالف العقل لا يلتفت اليهم لجواز أن يخالفوه فيما يخفى عليه ، على أن ذلك فرض محال لإجماع الناس على أن الشرع لا يأتي بخلاف العقل في نفس الامر وإنما يأتي بما يقصر عن ادراكه بنفسه كوجوب صوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم أول يوم من شوال ، وتام الكلام في ذلك يطلب من محله ﴿ أن أنذروا ﴾ بدل من (الروح) على أن (أن) هي التي من شأنها أن تنصب المضارع وصلت بالامر كما وصلت به في قولهم : كتبت اليه بأن قم ، ولاضير في ذلك كما حقق في موضعه أى ينزلهم ملتبسين بطلب الانذار منهم . وجوز ابن عطية . وأبو البقاء . وصاحب الغنيان كون (أن) مفسرة فلا موضع لها من الاعراب ، وذلك لما في تنزيل الملائكة بالوحي من معنى القول كأنه قيل : يقول بواسطة الملائكة لمن يشاء من عباده أن أنذروا ، وجوز الزمخشري ذلك وكون (أن) المخففة من المثقلة وأمر البدلية على حاله قال : والتقدير بأنه أنذروا أى بان الشأن أقول لكم أنذروا ه وتعقبه أبو حيان بأن جعلها مخففة واضمار اسمها وهو ضمير الشأن وتقدير القول حتى يكون الخبر جملة خبرية تكلف لا حاجة اليه مع سهولة جعلها الثنائية التي من شأنها نصب المضارع ، وفيه بحث ، ففي الكشف أن تحقيق وصل الامر بهذا الحرف ناصبة كانت أو مخففة واضمار القول قد سلف إنما الكلام في إثبات المخففة وهنا وفي يونس والناصبة في نوح وهي الاصل لقلة التقدير ، وذلك لأن مقام المبالغة يقتضى إثبات المخففة ، ولهذا جعل بدلا والمبدل منه ما عرفت شأنه ، وكذلك في يونس معناه أعجبوا من هذا الامر المحقق وهو أن الشأن كذا ، وأما في نوح فكلام ابتدائي ، وجعلهم فائدة القول أن لا يقع الطلبي خبرا من ضيق العطن فذلك في ضمير الشأن غير مسلم لأنه متحد بما بعده وهو كما تقول : كلامي اضرب زيدا انتهى . وقرئ (لينذروا) والانذار الاعلام كما قيل خلا أنه مختص باعلام المحذور أى اعلوا ﴿ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾ فالضمير للشأن وهو من خلاف

مقتضى الظاهر ، وفائدة تصدير الجملة به الايدان من أول الامر بفخامة مضمونها مع ما في ذلك من زيادة تقرير في الذهن ، و(أن) وما بعدها في موضع المفعول الثاني - لأنذروا - دون تقدير جار فيه والمفعول الأول محذوف ، والمراد العموم أى أعدوا الناس ان الشأن الخطير هذا ، ووجه انباء مضمونه عن المحذور بأنه ليس لذاته بل من حيث اتصاف المنذرين بما يضاؤه من الاشرار ، ولا يشترط تحقق المحذور كالاتصاف المذكور بالفعل في تحقق ماهية الانذار ، وإن آيت الاالاشراف فتحقق الاتصاف في بعض أفراد المنذرين لاسيما الاكثر بالفعل كاف . وقال الراغب : الانذار اخبار فيه تخويف لما أن التبشير اخبار فيه سرور وهو قريب مما تقدم ، ومحصله على العبارتين التخويف ، ومن هنا جوز بعضهم تفسيره بذلك وقدر المفعول الأول خاصا و(أن) وما بعدها في موضع المفعول الثاني بتقدير الجار أى خوفوا أهل الكفر والمعاصي بأن الشأن الخطير هذا ، وذلك كما جوز تفسيره بالاعلام ، وجعل المفعول الأول عاما ولم يقدر جارا في الثاني ، وذكر أن ذلك أصل معناه وأن تخصيصه بالاعلام المحذور طارئ فان أريد ذلك الاصل كان تعلقه بما بعده ظاهرا غاية الظهور ، وإن أريد غيره احتاج إلى التوجيه ، وقد علمته فيما إذا كان المفعول الأول عاما ، والا مرفيا إذا كان خاصا بعد ذلك اظهر من أن يذكر . وذكر بعض الفضلاء أن الثابت في اللغة أن نذر بالشئ كفرح به فحذره وأنذره إذا أعلبه بما يحذره وليس فيها مجيئه بمعنى التخويف فأصله الاعلام مع التخويف فاستعملوه بكل من جزئ معنييه الاعلام والتخويف انتهى وفيه غفلة عما أشرنا اليه ، وكأنه لهذا قيل : إنه لم يأت بشئ يعتد به (فَاتَّقُوا ۚ) جعله أبو السعود خطابا للمستعجلين على طريقة الالتفات والفاء فصيحة أى إذا كان الامر كما ذكر من جريان عادته تعالى بتنزيل الملائكة على من يشاء تنزيلهم عليه من عباده وأمر المنزل عليهم بأن ينذروا الناس بأنه تعالى لا شريك له في الالهية فاتقون في الاخلال بمضمونه ومباشرة ما ينافيه وفروعه التي من جملتها الاستعجال والاستهزاء انتهى . وهو على ما يقتضيه الظاهر مبنى على ما مال اليه من اختصاص الخطاب السابق بالكفرة ، وجعل بعضهم هذا الخطاب رجوعا أيضا إلى خطاب قريش لكنه متفرع على التوحيد ، ووجه تفرعه عليه أنه سبحانه وتعالى إذا كان واحدا لم يتصور تخليص أحد لأحد من عذابه إذا أراد ذلك ولم يجوز جعله من جملة الموحى به على معنى أعلمهم قولى أن الشأن لا اله الا أنا فاتقون أو خوفهم بذلك معللا بأنه لو كان ذلك لقليل - إن - بالكسر لا بالفتح . وتعقب بمنع لزوم فان أن ليست بعد قول صريح أو مقدروا إنما ذكروا ذلك في بيان المعنى لتصويره ، واختير أنه إذا كان الانذار بمعنى التخويف فالظاهر دخول هذا الامر في المنذر به لانه هو المنذر به في الحقيقة وهو المقصود بالذكر ، وإذا كان بمعنى الاعلام فالمقصود بالاعلام هو الجملة الاولى وهو متفرع عليها على طريق الالتفات ، ولا يخلو عن مناقشة فتأمل ، والذي يميل اليه القلب أن المجموع داخل في حيز الانذار وهو مشتمل على التوحيد الذى هو منتهى كمال القوة العلمية والامر بالتقوى التي هي أقصى كمال القوة العملية فان النفوس البشرية لها نسبة إلى عالم الغيب تستعد بها لقبول الصور والتحلى بالمعارف والادراكات من ذلك العالم ، ونسبة إلى عالم الشهادة تستعد بها لأن تتصرف في أجسام هذا العالم ويسمى استعدادها الحاصل لها باعتبار النسبة الاولى قوة نظرية واستعدادها باعتبار النسبة الثانية قوة عملية ، وأشرف كالات النظرية معرفة أن لا اله الا الله تعالى ، وأشرف كالات القوة العملية الاتيان بالاعمال الصالحة الواقعة عن خزي يوم القيامة .

وقدم قوله تعالى: (لا إله إلا أنا) على قوله سبحانه: (فاتقون) للإشارة إلى أن ما يستند إلى القوة النظرية أعلى كلاً مما يستند إلى القوة العملية، والكمال الإنساني باعتبار هاتين القوتين يسمى كلاً نفسانياً، وله كالات آخر هي كالاته البدنية وقواه الحيوانية، وقد فصل ذلك في موضعه. ثم انه تعالى شرع في تحرير الدلائل العقلية الدالة على توحيد الذي هو المقصد الأعظم من بعثة الرسل عليهم السلام فقال عز قائله: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ وذكر بعض المحققين انه تعالى شأنه وعظم برهانه قد استوفى أدلة التوحيد واتصاف ذاته الكريمة بصفات الجلال والاكرام على أسلوب بديع جمع فيه بين دلالة المصنوع على الصانع والنعمة على المنعم ونبه على أن كل واحد يكفي صارفاً للشر كين عما هم فيه من الشرك وعليه مدار السورة الكريمة كلما بصروهم طائفة من البصائر ضمنها تبكيهم وكفرانهم نعمتى الرعاية والهداية، وانظر إلى فاتحته ثم إلى خاتمته في قوله سبحانه: (واصبر) إلى آخر السورة بين لك بعض ما ضمن الكتاب الكريم من أسرار البلاغة وأنوار الإعجاز، والمراد بالسموات والأرض إما هذه الاجرام والاجسام المعلومه، وإما جهة العلو والسفل أى أوجد ذلك ملتبساً بما يحمله بمقتضى الحكمة فدل على صانع حي عالم قادر مرید منفرد بالالوهية والربوبية والالزم إمكان التمانع المستلزم لإمكان المحال حسبما بين في علم الكلام؛ ولذا عقب هذا بقوله تعالى: ﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ *

وقرأ الأعمش (فتعالى) بالغاء، و(ما) يحتمل أن تكون مصدرية أى تعالى وتقدس بذاته وافعاله عن إشراكهم، وأن تكون موصولة على معنى تعالى عن شركة ما يشركونه من الباطل الذى لا يبدئ ولا يعيد، واستدل بالآية على أنه تعالى ليس من قبيل الاجرام والاجسام كما يقوله المجسمة، ووجه ذلك انها تدل على احتياج الاجرام والاجسام إلى خالق سبحانه وتعالى لا يجانسها وإلا لاحتاج اليه فلا يكون خالفاً، وبارادة الجهتين يكون وجه الدلالة من الآية أظهر، وقرأ الكسائي (تشركون) بالناء *

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ أى هذا النوع غير الفرد الأول منه ﴿مِنْ نُفُثَةٍ﴾ أصلها الماء الصافي ويعبر بها عن ماء الرجل أى أوجده من جماد لا حس له ولا حراك سيال لا يحفظ شكلاً ولا وضعاً ﴿فَإِذَا هُوَ﴾ بعد الخلق من ذلك ﴿خَصِيمٌ﴾ منطبق مجادل عن نفسه مكافح للخصوم، وهو صيغة مبالغة، وقال الواحدى: بمعنى مخاصم، وفعل بمعنى مفاعل معروف عندهم كالنسيب بمعنى المناسب والخليط بمعنى المخالط والعشير بمعنى المعاشر ﴿مُبِينٌ﴾ مظهر للحجة لقن بها؛ وقيل: المعنى أوجده من ذلك فإذا هو خصيم لخالقه سبحانه منكر لعظيم قدرته قائل: (من يحيى العظام وهى رميم) والأول أنسب بمقام الامتتان باعطاء القدرة على الاستدلال بذلك على قدرته جل جلاله ووحدته، وبين الامام وجه الاستدلال فقال بعد أن زعم أن الانسان في الشرف بعد الافلاك والكواكب وأشار إلى أنه لذلك عقب الاستدلال بخلق تلك بالاستدلال بخلقه: اعلم أن الانسان مركب من نفس وبدن، وصدر الآية إشارة إلى الاستدلال بيدنه على وجود الصانع الحكيم وعجزها إشارة إلى الاستدلال بأحواله، وتقرير الأول أن يقال: إن النطفة اما أن تكون متشابهة الأجزاء أو مختلفتها فان كان الأول لم يجوز أن يكون المقتضى لتولد هذا البدن منها هو الطبيعة الحاصلة في جوهرها لأن تأثير الطبيعة بالذات والایجاب فتى عملت في مادة متشابهة الأجزاء وجب أن يكون عملها الكرية وحيث لم يكن الامر

فيما نحن فيه كذلك لظهور أن الابدان ليست كرية علمنا أن المقتضى لها هو الفاعل الحكيم المختار، وإن كان الثاني قلنا: إنه يجب أن ينتهي تحليل تركيبها إلى أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه جساماً بسيطاً وحيث نزلوا كان المدبر لها قوة طبيعية لوجب أن يكون كل من تلك البسائط كرى الشكل فكان يلزم أن يكون الإنسان على شكل كرات مضمومة بعضها إلى بعض وحيث لم يكن لذلك علمنا أن المقتضى هو الفاعل المختار أيضاً جل شأنه وأيضاً أن النطفة رطبة سريعة الاستحالة فلا تحفظ الوضع فالجزء الذي هو مادة الدماغ يمكن حصوله في السفلى والجزء الذي هو مادة القلب يمكن حصوله في الفوق فحيث كان الإنسان على هذا الترتيب المعين دائماً مع ما كان غيره علمنا أن حدوده على ذلك الترتيب ليس إلا بتدبير الفاعل المختار الحكيم ولا يصح أن يقال: إن ذلك من تأثير النجوم والأوضاع الفلكية لأن تأثيراتها متشابهة على أنه قد بين بطلان كونها مؤثرة بغير ذلك في موضعه * وتقرير الثاني أن النفوس الانسانية في أول الفطرة أقل فيها وذكاء وفطنة من نفوس سائر الحيوانات فإن فرخ الدجاجة حين خروجه من قشر البيضة يميز بين العدو والصيد فيهرب من الحرة ويلتجئ إلى الام ويميز بين الغذاء الذي يوافقه والذي لا يوافقه وأما ولد الإنسان فإنه حين انفصاله من بطن أمه لا يميز بين العدو والصيد ولا بين الضر والنافع ثم إنه بعد كبره يقوى عقله ويعظم فهمه ويصير بحيث يقوى على معرفة الله تعالى وعلى معرفة أصناف المخلوقات العلوية والسفلية والاطلاع على كثير من أحوالها الدقيقة وعلى الخصومات والمباحثات فانتقال نفسه من تلك البلادة المفرطة إلى هذه الكياسة المفرطة لا بد وأن يكون بتدبير إله مختار حكيم ينقلها من نقصانها إلى كمالها ومن جهالتها إلى معرفتها بحسب الحكمة والاختيار، والثاني قيل: انبى بمقام تعدد هئات الكفرة فإنه قد اشتمل من بيان جرأة من كفر على الله تعالى وعدم استحياؤه منه سبحانه ووقاحته بتماديهِ في الكفر *

وذكر بعضهم أنه يؤيد هذا الوجه قوله تعالى في سورة يس بعد ما ذكر مثله: (قال من يحى العظام وهي رميم) فإنه نص فيما ذكر فيكون صدر الآية للاستدلال وعجزها لتقرير الوقاحة، وتعقب بأنه ليس بشئ لأن مدار ما قبلها في تلك السورة على ذكر الحشر والنشر ومكابرتهم فيه بخلاف هذه ولكل مقام مقال، وأما كون الآية مسوقة لتقرير وقاحة الإنسان لا انتفاء التنافي بين الاستدلال على الوحداية والقدرة وتقرير وقاحة المنكرين ولذا جعل التسميم لما قبله (تعالى عما يشركون) فعدم المنافي لا يقتضى وجود المناسب، وعندى لكل وجهة * وفي الكشف المعنيان ملائمان للمقام إلا أن في الثاني زيادة ملائمة مع قوله: (تعالى عما يشركون) ثم أنه أدمج فيه المعنى الأول، وروى الواحدى أن أبى بن خلف أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعظم رميم وقال: يا محمد أتوى إن الله تعالى يحى هذا بعد ما قدم فتزلت نظير ما فى آخر يس، والمشهور أن تلك هى النازلة فى تلك القصة، ثم وجه التعقيب وإذا الفجائية فى قوله سبحانه: (فإذا هو) إلى آخره مع أن كونه خصيماً مبيناً بأى معنى أريد لم يعقب خلقه من نطفة إذ بينهما وسائط أنه بيان لأطواره إلى كمال عقله فالتعقيب باعتبار آخرها فلا وجه لتقدير الوسائط ولا للقول بأنه من باب التعبير عن حال الشئ بما يؤول إليه فافهم * (وَالْآنَاعِمَ) وهى الأزواج الثمانية من الابل، والبقر، والضأن، والمعز، قال الراغب: ولا يقال أنعام إلا إذا كان فيها إبل، وخصها بعضهم هنا بذلك وليس بشئ، والنصب على المفعولية لفعل مضمرة يفسره قوله تعالى: (خَلَقَهَا) وهو أرجح من الرفع فى مثل هذا الموضع لتقدم الفعلية وقرئ به فى الشواذ أو على العطف على الإنسان وما (١٣ - ١٤ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

بعد بيان ما خلق لأجله والذي بعده تفصيل لذلك، وقوله سبحانه: ﴿لَكُمْ﴾ إما متعلق بخلقها - وقوله تعالى: ﴿فِيهَا﴾ خبر مقدم وقوله جل وعلا: ﴿دَفْءٌ﴾ مبتدأ مؤخر والجملة حال من المفعول أو الجار والمجرور الأول خبر للببتدأ المذكور والثاني متعلق بما فيه من معنى الاستقرار، وقيل: حال من الضمير المستكن فيه العائد على المبتدأ، وقيل: حال من (دَفْء) إذ لو تأخر لكان صفة، وجوز أبو البقاء أن يكون الثاني هو الخبر والأول في موضع الحال من مبتدئه، وتعقبه أبو حيان بأن هذا لا يجوز لأن الحال إذا كان العامل فيها معنى لا يجوز تقديمها على الجملة بأسرها فلا يجوز قائما في الدار زيد فان تأخرت الحال عن الجملة جازت بلا خلاف وإن توسطت فلا خفش على الجواز والجمهور على المنع، وجوز أبو البقاء أيضا أن يرتفع (دَفْء) - بل كم - أو - بفيها - والجملة كلها حال من الضمير المنصوب، وتعقبه أبو حيان أيضا بأن ذلك لا يعد من قبيل الجملة بل هو من قبيل المفرد، ونقل أنهم جوزوا أن يكون (لَكُمْ) متعلقا بخلقها - وجملة فيها (دَفْء) استئناف لذكر منافع الانعام، واستظهر كون جملة (لَكُمْ فيها دَفْء) مستأنفة، ثم قال: ويؤيد الاستئناف فيها الاستئناف في مقابلتها أعني قوله تعالى: (ولكم فيها جمال) فقابل سبحانه المنفعة الضرورية بالمنفعة الغير الضرورية، وإلى نحو ذلك ذهب القطب فاختر أن الكلام قد تم عند (خالقها) لهذا العطف وخالفه في ذلك صاحب الكشف فقال: إن قوله تعالى: (خلقها لكم) بناء على تفسير الزمخشري له بقوله: ما خلقها إلا لكم ولمصالحكم يا جنس الانسان طرف من ترشيح المعنى الثاني في قوله سبحانه: (فاذا هو خصيم مبين) لما في الالتفات المشار اليه من الدلالة عليه، وأما الحصر المشار اليه بقوله: ما خلقها إلا لكم فن اللام المفيدة للاختصاص سيما وقد نوع الخطاب بما يفيد زيادة التمييز والاختصاص، وهذا أولى من جعل (لَكُمْ فيها دَفْء) مقابل (لَكُمْ فيها جمال) لافادته المعنى الثاني وأبلغ على أنه يكون (فيها دَفْء) تفصيلا للأول وكرر (لَكُمْ) في الثاني لبعده العهد وزيادة التقريع اهـ، والحق في دعوى أولوية تعلق (لَكُمْ) بمقابلته معه كما لا يخفى، والدَفْء اسم لما يدفأ به أى يسخن، وتقول العرب: دَفْء يومنا فهو دَفْء إذا حصلت فيه سخونة ودَفْء الرجل دَفْء ودَفْء بالفتح والكسر ورجل دَفْآن وامرأة دَفْأى ويجمع الدَفْء على ادَفْء، والمراد به ما يعم اللباس والبيت الذي يتخذ من أوبارها وأصوافها، وفسره ابن عباس فيما أخرجه عنه ابن جرير وغيره بالثياب هـ وأخرج عبد الرزاق وغيره عنه رضى الله تعالى عنه أيضا أنه نسل كل دابة، ونقله الأمامى عن لغة بعض العرب والظاهر هو الأول. وقرأ الزهري. وأبو جعفر (دَفْ) بضم الفاء وشدها وتنوينها، ووجه ذلك في البحر بأنه نقل الحركة من الهمزة الى الفاء وحذفت ثم شدد الفاء اجراء للوصول بحرى الوقف إذ يجوز تشديدها في الوقف هـ وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (دَفْ) بنقل الحركة والحذف دون تشديد، وفي اللوامح قرأ الزهري (دَفْ) بضم الفاء من غير همزة وهى بحركة بحر كتهاء، ومنهم من يعوض عن هذه الهمزة فيشدد الفاء وهو أحد وجهى حمزة بن حبيب وقفا. واعترض بأن التشديد وقفا لغة مستقلة وإن لم يكن ثمة حذف من الكلمة الموقوف عليها ودفع بأنه إنما يكون ذلك إذا وقف على آخر حرف منها ما إذا وقف على ما قبل الآخر منها كقاف فلا هـ ﴿وَمَنَافِعُ﴾ هى درها وركوبها والحراقة بها والنضح عليها وغير ذلك، وإنما عبر عنها بها ليشمل الكل مع أنه الانسب بمقام الامتنان بالنعيم، وقدم الدَفْ رعاية لأسلوب الترقى الى الأعلى ﴿وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ أى تأكلون ما يؤكل منها من اللحوم والشحوم ونحو ذلك - فن - تبعية، والائل إما على معناه المتبادر وأما بمعنى التناول

الشامل للشرب فيدخل في العد الالبان، وجوز أن تكون (من) ابتدائية وأن تكون للتبويض مجازاً أوسببية أى تأكلون ما يحصل بسببها فإن الحبوب والثمار المأكولة تكتسب باكتراء الابل مثلاً وأثمان نتاجها وألبانها وجلودها والأول أظهر وأدخل ما يحصل من اكترائها من الاجارة التي يتوصل بها الى مصالح كثيرة في المنافع، وتغيير النظم الجليل قيل للايماء الى أنها لا تبقى عند الاكل كما في السابق واللاحق فإن الدفء والمنافع التي أشرنا اليها والجمال يحصل منها وهي باقية على حالها ولذلك جعلت محال لها بخلاف الاكل، وتقديم الظرف للحصر على معنى أن الاكل منها هو المعتاد المعتمد في المعاش من بين سائر الحيوانات فلا يرد الاكل من الدجاج والبط وصيد البر والبحر فانه من قبيل التفكه، وكذا لا يرد أكل لحم الخيل عند من أباحه لأنه ليس من المعتاد المعتمد أيضاً، والحاصل أن الحصر اضافي وبذلك لا يرد أيضاً أكل الخبز والبقول ونحوها، ويضم الى هذا الوجه في التقديم رعاية الفواصل، وجعله لمجرد ذلك كما في الكشف قصور، وأبو حيان ينكر كون التقديم مطلقاً للحصر فينحصر وجهه هنا حينئذ في الرعاية المذكورة •

(وَلَكُمْ فِيهَا) مع ما ذكر من المنافع الضرورية (جَمَالٌ) زينة في أعين الناس وعظمة ووجاهة عندهم، والمشهور اطلاقه على الحسن الكثير، ويكون في الصورة بحسن التركيب وتناسق الاعضاء وتناسبها، وفي الاخلاق باشتغالها على الصفات الحمودة وفي الافعال بكونها ملائمة للمصاحبة من درء المضرة وجلب المنفعة وهو في الاصل مصدر - جمل - بضم الميم ويقال للرجل جميل وجهه وجمال على التكثير وللرأة جميلة وجملاء عند الكسائي وأشد

فهو جملاء كبدر طالع • بذت الخلق جميعاً بالجمال

ورأى بعضهم اطلاقه على التجميل فظن أنه مصدر باسقاط الزوائد (حين تريحون) أى تردونها بالعشى من المرعى الى مراحمها يقال: أراح الماشية اذا ردها الى المراح وقتئذ (وَحِينَ تَسْرَحُونَ) تخرجونها غداة من حظائرها ومبيتها الى مسارحها ومراعيها يقال: سرحها يسرحها سرحاً وسرحاً وسرحت هي يتعدى ولا يتعدى، والفعل الاول وكذا الثاني متعد والمفعول محذوف لرعاية الفواصل، وتعيين الوقتين لأن ما يدور عليه أمر الجمال من تزين الافنية وتجاوب ثغائها ورغائها إنما هو عند الذهاب والرجوع في ذيك الوقتين، وأما عند كونها في المسارح فتتقطع اضافتها الحسية الى اربابها، وعند كونها في الحظائر لا يراها راه ولا ينظر اليها ناظر • وتقديم الاراحة على السرح مع أنها متأخرة في الوجود عنه لكونها أظهر منه في استبعاغ ما ذكر من الجمال وأتم في استجلاب الانس والبهجة اذ فيها حضور بعد غيبة واقبال بعد ادبار على أحسن ما يكون ملائى البطون حافلة الضروع. وقرأ عكرمة. والضحاك. والجحدري (حيناً) فيهما بالتونين وفك الاضافة على ان كلتا الجماتين صفة لحين قبلها والعائد محذوف كما في قوله تعالى: (واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس) أى حيناً تريحون فيه وحيناً تسرحون فيه، والعامل في (حين) اما المبتدأ لأنه بمعنى التجميل كما قيل واما خبره لما فيه من معنى الاستقرار • وجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع صفة للجمال (وَتَحْمِلُ أَنْفَالَكُمْ) أى أحمالكم الثقيلة جمع ثقل، وقيل: أجسامكم كما قيل في قوله تعالى: (واخرجت الأرض أنفاله) حيث فسرت الاثقال فيه بأجسام بنى آدم •

(إِلَى بَلَدٍ) روى عن ابن عباس انه اليمن والشام ومصر وكأنه نظر الى أنها متاجر أهل مكة كما يؤذن به ما في تفسير الخازن عنه رضى الله تعالى عنه من أنه قال: يريد من مكة الى اليمن والى الشام، وفي رواية أخرى عنه . وعن الربيع بن أنس . وعكرمة أنه مكة وكأنهم نظروا الى أن انقالهم وأحاملهم عند القفول من متاجرهم أكثر وحاجتهم الى الحمولة أمس، والظاهر أنه عام لكل بلد سحيق والى ذلك ذهب أبو حيان، وجعل ماورد من التعيين كالمذكور وكالذى نقله عن بعضهم من أنها مدينة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم محمولا على التمثيل لا على أن المراد ذلك المعين دون غيره ﴿لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ﴾ واصلين اليه بأنفسكم مجردين عن الاقوال فضلا عن أن تحملوا على ظهوركم أنقالكم لو لم تكن الانعام ولم تخلق ﴿إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ﴾ أى مشقتها وتعبها، وقيل: المعنى لم تكونوا بالغية بها الا بما ذكر وحذف بها لأن المسافر لا بد له من الانتقال، والمراد التنبيه على بعد البلد وأنه مع الاستعانة بها بحمل الاثقال لا يصلون اليه الا بالمشقة، ولا يخفى أن الاول أبلغ . وقرأ مجاهد . والأعرج . وأبو جعفر . وعمر بن معين . وابن أرقم (بشق) بفتح الشين وروى ذلك عن نافع . وأبى عمرو وولاد ذلك لغة، والمعنى ما تقدم، وقيل: الشق بالفتح المصدر وبالكسر الاسم يعنى المشقة وعلى الكسر بهذا المعنى جاء قوله: وذى ابل يسعى وبحسبها له أخى نصب من شقها ودموب

فانه أراد من مشقتها، وعن الفراء أن المفتوح مصدر من شق الامر عليه شقا وحقيقته راجعة إلى الشق الذى هو الصدع والمكسور النصف يقال: أخذت شق الشاة أى نصفها، وجاء «اتقوا النار ولو بشق تمر» والمعنى الا بذهاب نصف النفس كأن النفس تذوب تعباً ونصباً لما ينالها من المشقة كما يقال لا تقدر على كذا الا بذهاب جل نفسك أو قطعة من كبك وهو من المجاز، وجوز بعضهم أن يكون على تقدير مضاف أى الا بشق قوى النفس، والاستثناء مفرغ أى لم تكونوا (بالغية) بشىء من الاشياء الا بشق النفس، وجعل أبو البقاء الجار والمجرور فى موضع الحال من الضمير المرفوع فى بالغية أى مشقوقا عليكم وضمير (تحمل) للانعام إلا أن الحمل المذكور باعتبار بعض أنواعها وهى الابل ومثله كثير، ومن هنا يظهر ضعف استدلال بعضهم بهذا الاسناد على أن المراد بالانعام فيما مر الابل فقط، وتغيير النظم الكريم السابق الدال على كون الانعام مداراً للنعم الى الفعلية المفيدة للحدوث قيل لعله للاشعار بأن هذه النعمة ليست فى العموم بحسب المنشأ وبحسب المتعلق وفى الشمول للاوقات والاطراد فى الاحيان المعهودة بمثابة النعم السالفة فانها بحسب المنشأ خاصة كما سمعت بالابل وبحسب المتعلق بالمتقلين فى الارض للتجارة وغيرها فى أحيان غير مطردة، وأما سائر النعم المعدودة فموجودة فى جميع الاصناف وعامة لكافة المخاطبين دائماً وفى عامة الاوقات اهـ . واحتج كما قال الامام منكرو كرامات الاولياء بهذه الآية لأنها تدل على أن الانسان لا يمكنه الانتقال من بلد إلى آخر الا بشق النفس وحمل الاثقال على الجبال . ومثبتو الكرامات يقولون: إن الاولياء قد ينتقلون من بلد إلى آخر بعيد فى زمان قليل من غير تعب وتحمل مشقة فكان ذلك على خلاف الآية فيكون باطلاً وإذا بطلت فى هذه الصورة بطلت فى الجميع اذ لا قائل بالفرق . وأجاب بأننا نخصص عموم الآية بالدالة الدالة على وقوع الكرامات اهـ، ولعل القائلين بعدم ثبوت طى المسافة للأولياء يستندون إلى هذه الآية لكن هؤلاء لا ينفون الكرامات مطلقاً فلا يصح قوله اذ لا قائل بالفرق، ومن أنصف علم أن الاستدلال بها على هذا المطلب بما لا يكاد يلتفت اليه بناء على أنها مسوقة للامتنان ويكفى فيه

وجود هذا في أكثر الاحياء لاكثر الناس فانهم ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَوْفٌ رَحِيمٌ ٧﴾ ولذلك أسبغ عليكم النعم الجليلة ويسر لكم الامور الشاقة العسيرة ﴿وَالْخَيْلَ﴾ هو كما قال غير واحد اسم جنس للفرس لا واحد له من لفظه كالابل، وذكر الراغب أنه في الاصل يطلق على الافراس والفرسان، وهو عطف على الانعام أى وخلق الخيل ﴿وَالْبُغَالَ﴾ جمع بغل معروف ﴿وَالْحَمِيرَ﴾ جمع حمار كذلك ويجمع في القلة على احمره وفي الكثرة على حمر وهو القياس، وقرأ ابن أبي عبلة برفع (الخيل) وما عطف عليه ﴿لَتَرْكَبُنَّهَا﴾ تعليل لخلق المذكورات، والكلام في تعليل أفعال الله تعالى مبسوط في الكلام ﴿وَزِينَةً﴾ عطف على محل (لتركبوها) فهو مثله مفعول لأجله وتجريده عن اللام دونه لأن الزينة فعل الزاين وهو الخالق تعالى ففاعل الفعلين المعلن والمعلن به واحد بخلاف فاعل الركوب وفاعل المعلن به فشرط النصب الذى اشترطه من اشترطه موجود في المعطوف دون المعطوف عليه قاله غير واحد، وذكر بعض المدققين أن في عدم مجيئها على سنن واحد دلالة على أن المقصود الاصلى الاول فجىء بالحروف الموضوعه لذلك وسبق الخطاب واعيد الضمير للثلاثة في (لتركبوها) وجىء بالثاني تسميما ودلالة على أنه لما كان من مقاصدهم عد في معرض الامتنان والافليس التزين بالعرض الزائل عما يقصده أهل الله تعالى وهم أهل الخطاب بالقصد الاول واعتراض ما تقدم بأنه وان ثبت اتحاد الفاعل لكن لم تتم به شروط صحة النصب لفقد شرط آخر منها وهو المقارنة في الوجود فان الخالق متقدم على الزينة. وأجيب بأن ذلك على ارادة ارادة الزينة كما قيل في ضربت زيدا تأديبا أن التأديب بتأويل ارادته، وجوز أبو البقاء كون (زينة) مصدرا لفعل محذوف أى ولتزينوا بها زينة، وقال ابن عطية إنه مفعول به لفعل محذوف أى وجعلها زينة، وروى قتادة عن ابن عباس أنه قرأ (لتركبوها زينة) بغير واو، قال صاحب اللوامع: إن (زينة) حينئذ نصب على الحال من الضمير في (خلقها) أو من الضمير في (لتركبوها) ولم يعين الضمير وعينه ابن عطية فقال هو المنصوب، وقال غير واحد تجوز الحالية من كل من الضميرين أى لتركبوها متزينين أو متزيننا بها، وقال الزمخشري بعد حكاية القراءة: أى خلقها زينة لتركبوها، ومراده على ما قيل أن الزينة اما ثانی مفعولى - خلق - على اجرائه مجرى جعل او هو حال عن المفعولات الثلاثة على الجمع، وجوز كونه مفعولا له (لتركبوها) وهو بمعنى التزين فلا يرد عليه اختلاف فاعل الفعلين؛ قيل: وأما لزوم تخصيص الركوب المطلوب بكونه لأجل الزينة وكون الحكمة في خلقها ذلك وكون ذلك هو المقصود الاصلى لنا فلا ضير فيه لأن التجميل بالملابس والمراكب لا مانع منه شرعا وهو لا ينافى أن يكون لخلقها حكم أهم كالجهاد عليها وسفر الطاعات، وإنما خص لمناسبتها لمقام الامتنان مع أن الزينة على ما قال الراغب مالا يشين في الدنيا ولا في الآخرة، وأما ما يزين في حالة دون أخرى فهو من وجه شين اه فتأمل ولا تغفل. واستدل بالآية على حرمة أكل لحوم المذكورات لأن السوق في معرض الاستدلال بخلق هذه النعم منة على هذا النوع دلالة على التوحيد وسوء صنيع من يقابلها بالاشراك والحكيم لا يمن بأدنى النعمتين تاركا أعلاهما، كيف وقد ذكر أماما، وروى ابن جرير. وغيره القول بكرهه أكل لحوم الخيل لهذه الآية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وروى عن أبي حنيفة عليه الرحمة أنه قال: رخص بعض العلماء في لحم الخيل فأما أنا فلا يعجبني أكله، وفي رواية أخرى أنه قال أكرهه والاولى تلوح إلى قوله بكرهه التنيزه والثانية تدل على التحريم بناء على ما روى عن

أبي يوسف أنه سأل إذا قلت : في شيء أكرهه فأرايك فيه ؟ فقال : التحريم ، وكأنه لهذا قال صاحب الهداية الأصح أن كراهة أكل لحما تحريمية عند الامام ، وفي العمادية أنه رضى الله تعالى عنه رجع عن القول بالكراهة قبل موته بثلاثة أيام وعليه الفتوى ، وقال صاحباه والامام الشافعي رضى الله تعالى عنهم : لا بأس بأكل لحوم الخيل . وأجاب بعض الشافعية عن الاستدلال بالآية بمنع كون المذكور أدنى النعمتين بالنسبة إلى الخيل قال : وذلك لأن الآية وردت للامتنان عليهم على نحو ما ألفوه ، ولا ينكر ذوارب أن معظم الغرض من الخيل الركوب والزينة لا الأكل بخلاف النعم ، وذكر أغلب المنفعتين وترك أدناهما ليس بدعا بل هو دأب اختصارات القرآن ، وذكره في الأول أن لم يصح حجة لنا في الاكتفاء مع التنبيه على أنه نزر في المقابل فلا يصير حجة علينا ، فظهر أنه لا استدلال لامن عبارة الآية ولا من اشارتها •

واستدلوا على الحل بما صح من حديث جابر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحر الاهلية والبهال وأذن عليه الصلاة والسلام في لحم الخيل يوم خيبر ، وفيه دليل عندهم على أن الآية لا تدل على التحريم لافادته أن تحريم لحوم الحر الاهلية انما وقع عام خيبر كما هو الثابت عند أكثر المحدثين وهذه السورة مكية فلو علم التحريم مما فيها كان ثابتا قبله ، وبحث فيه بأن السورة وان كانت مكية يجوز كون هذه الآية مدنية ، وفيه أن مثل ذلك يحتاج الى الرواية وبمجرد الجواز لا يكفي ، وعورض حديث جابر بما أخرجه أبو عبيد . وأبو داود . والنسائي . وابن المنذر عن خالد بن الوليد قال : « نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع وعن لحوم الخيل والبهال والخير » والترجيح كما قال في الهداية للبحر ، لكن أنت تعلم أن هذا الخبر يوهى أمر الاستدلال بالآية لما أن خالدا قد أسلم بالمدينة والآية مكية فلو كان التحريم معلوما منها لما كان للنهي الذي سمعه كثير فائدة ، والجملة الاستدلال بالآية على حرمة لحوم الخيل لا يسلم من العثار فلا بد من الرجوع في ذلك إلى الاخبار . والحكم عند تعارضها لا يخفى على ذوى الاستبصار ، والذي أميل اليه الحل والله تعالى أعلم ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٨ ﴾ أى ويخلق غير ذلك الذى فصله سبحانه لكم ، والتعبير عنه بما ذكر لأن مجموعه غير معلوم ولا يكاد يكون معلوما فالكلام اجمالا لما عدا الحيوانات المحتاج غالبا احتياجا ضروريا أو غير ضرورى ، والعدول إلى صيغة الاستقبال للدلالة على الاستمرار والتجدد أو لاستحضار الصورة ، ويجوز أن يكون اخبارا منه تعالى بأن له سبحانه ما لا علم لنا به من الخلائق (فما لاتعلمون) على ظاهره ، فقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان مما خلق الله تعالى لأرض الزلوة بيضاء مسيرة الف عام عليها جبل من ياقوته حمراء محقق بها في تلك الأرض ملك قد ملا شرقها وغربها ستمائة رأس في كل رأس ستمائة وجه في كل وجه ستمائة ألف وستون ألف فم في كل فم ستون ألف لسان يشئ على الله تعالى ويقدهس ويهله ويكبره بكل لسان ستمائة ألف وستين ألف مرة فاذا كان يوم القيامة نظر الى عظمة الله تعالى فيقول : وعزتك ما عبدتك حق عبادتك فذلك قوله تعالى : (ويخلق ما لاتعلمون) وفي رواية أخرى عنه أن عن يمين العرش نهرا من نور مثل السموات السبع والأرضين السبع والبحار السبع يدخل فيه جبريل عليه السلام كل سحر فيغتسل فيزداد جمالا الى جماله وعظما الى عظمه ثم يتنفذ فيخلق الله تعالى من كل قطرة تقع من ريشه كذا وكذا ألف ملك فيدخل منهم كل يوم سبعون

ألف ملك البيت المعمور وسبعون ألف ملك الكعبة لا يعودون الى يوم القيامة ،
وروى هذا أيضا عن الضحاك . ومقاتل . وعطاء ، وما لانعله أرض السمسة التي ذكر عنها الشيخ
الاكبر قدس سره ما ذكر ، وجابر صا وجابلقا حسبما ذكر غير واحد ، وان زعمت ذلك من الخرافات
كالذي ذكره عصرينارئيس الطائفة الذين سمو أنفسهم بالكشفية ودعاهم أعداؤهم من الامامية بالكشفية في
غالب كتبه مما تضحك منه لعمر أبيك الشكلى ويتمنى العالم عند سماعه لمزيد حياته من الجهلة نزوله الى الأرض
السفلى فاقنع بما جاء في الآثار ، ولا يثنينك عنه شبه الفلاسفة اذا صح سنده فانها كسراب ببيعة ، والذي
أظنه أنه ليس أحد من الكفار فضلا عن المؤمنين يشك في أن الله تعالى خلقا لنعلمهم ليجتاح الى ايراد الشواهد
على ذلك ، ويجوز أن يكون المراد بهذا الخلق الخلق في الجنة أى ويخلق في الجنة غير ما ذكر من النعم الدينية
ما لا تعلمون أى ما ليس من شأنكم أن تعلموه ، وهو ما أشير اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حكاية عن الله تعالى :
(أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) •

﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾ القصد مصدر بمعنى الفاعل ، يقال : سبيل قصد وقاصد أى مستقيم كأنه
يقصد الوجه الذى يؤمه السالك ولا يعدل عنه ، فهو نحو نهر جار وطريق سائر و (على) للوجوب مجازا
والكلام على حذف مضاف أى متحتم عليه تعالى متعين كالامر الواجب لسبق الوعد بيان ، وقيل : هداية
الطريق المستقيم الموصل بان سلكه الى الحق الذى هو التوحيد بنصب الادلة وارسال الرسل عليهم السلام
وانزال الكتب لدعوة الناس اليه ، أو هو مصدر بمعنى الاقامة والتعديل و (على) على حالها المار الا أنه لا حاجة
الى تقدير المضاف أى عليه سبحانه تقويم السبيل وتعديها أى جعلها بحيث يصل سالكها الى الحق على حد صغر
البعوضة وكبر الفيل وحقيقته راجعة الى ما ذكر من نصب الادلة وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب
وجوز أن يكون القصد بمعنى القاصد أى المستقيم كما فى التفسير الاول و (على) ليست للوجوب وال لزوم
والمعنى أن قصد للسبيل ومستقيمه موصل اليه تعالى ومار عليه سبحانه ، وفيه تشبيه مايدل على الله عز وجل
بطريق مستقيم شأنه ذلك ، وقد ذكر نحو هذا ابن عطية وهو كما ترى ، وأل فى السبيل للجنس عند كثير فهو
شامل للمستقيم وغير ، واطافة القصد بمعنى المستقيم اليه من اضافة العام الى الخاص ، واطافة الصفة الى الموصوف
خلاف الظاهر على ما قيل ؛ وقيل : أل للعهد . والمراد سبيل الشرع وقوله تعالى : ﴿ وَمِنْهَا جَائِرٌ ﴾ أى عادل
عن المحجة منحرف عن الحق لا يوصل سالكه اليه ظاهر فى ارادة الجنس إذ البعضية إنما تتأتى على ذلك ،
فان الجائر على ارادة العهد ليس من ذلك بل قسمه ، ومن اراده أعاد الضمير على المطلق الذى فى ضمن
ذلك المقيد أو على المذكور بتقدير مضاف أى ومن جنسها جائر ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يعود على
سبيل الشرع ، والمراد بهذا البعض فرق الضلالة من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو جائر عن قصد
السبيل ؛ وزعم بعضهم أن الضمير يعود على الخلائق أى ومن الخلائق جائر عن الحق ، وأيد بقراءة عيسى ،
ورويت عن ابن مسعود (ومنكم) وأخرجها ابن الانبارى فى المصاحف عن على كرم الله تعالى وجهه لكن
بالفاء بدل الواو وليس بذاك ، والتأنيث لأن السبيل تؤنث وتذكر ، والجار والمجرور قيل خبر مقدم و (جائر)
مبتدا مؤخر ، وقيل : هو فى محل رفع بالابتداء اما باعتبار مضمونه واما بتقدير الموصوف أى بعض السبيل

أو بعض من السبيل جائز ، والجملة على ما اختاره بعض المحققين اعتراضية جىء بها لبيان الحاجة الى البيان أو التعديل بنصب الأدلة والارسال والانزال الامور المذكورة سابقاً واطهار جلالة قدر النعمة في ذلك ، وذلك هو الهداية المفسرة بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا الهداية المستلزمة للاهتمام اليه فان ذلك ليس على الله سبحانه اصلاً بل هو محل بحكمته كما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ فان معناه ولو شاء هدايتكم الى ما ذكر من التوحيد هداية مستلزمة للاهتمام اليه لفعل ولكن لم يشأ لأن مشيئته تابعة للحكمة ولاحكمة في تلك المشيئة لما أن الذي يدور عليه فلك التكليف إنما هو الاختيار الذي عاينه ترتب الاعمال التي بها يرتبط الجزاء ، وقيد (اجمعين) للنفي لا للنفي فيكون المراد سلب العموم لا عموم السلب ؛ وذكر بعضهم أنه كان الظاهر أن يقال : وعلى الله قصد السبيل وجائزها أو وعليه جائزها الا أنه عدل عنه الى ما في النظم الكريم لأن الضلال لا يضاف اليه تعالى تأديباً فهو كقوله تعالى : (الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) وزعم الزمخشري أن المخالفة بين أسلوب الجملة لا يذنب بما يجوز اضافته من السيئات اليه تعالى وما لا يجوز وعنى الإشارة الى ما ذهب اليه اخوانه المعتزلة من عدم جواز اضافة الضلال اليه سبحانه لأنه غير خالقه وجعلوا الآية للمخالفة حجة لهم في هذه المخالفة . وأجاب بعض الجماعة بأن المراد على الله تعالى بحسب الفضل والكرم بيان الدين الحق والمذهب الصحيح فأما بيان كيفية الاغواء والاضلال فليس عليه سبحانه ، وبحث فيه بأنه كما أن بيان الهداية وطريقها متحتم فكذا ضده وليس ارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب الا لذلك * وقال ابن المنير : ان المخالفة بين الأسلوبين لأن سياق الكلام لاقامة الحجة على الخلق بأنه تعالى بين السبيل القاصد والجائر وهدى قوماً اختاروا الهدى وأضل آخرين اختاروا الضلالة ، وقد حقق أن كل فعل صدر على يد العبد فله اعتباران هو من حيث كونه موجوداً مخلوق لله تعالى ومضاف اليه سبحانه بهذا الاعتبار ، وهو من حيث كونه مقترناً باختيار العبد له وتيسره عليه يضاف الى العبد وأن تعدد هذين الاعتبارين ثابت في كل فعل فناسب إقامة الحجة على العباد اضافة الهداية الى الله تعالى باعتبار خلقه لها وإضافة الضلال الى العبد باعتبار اختياره له . والحاصل أنه ذكر في كل واحد من الفعلين نسبة غير النسبة المذكورة في الآخر ليناسب ذلك إقامة الحجة ألا لله الحجة البالغة ، وأنكر بعض المحققين أن يكون هناك تغيير الأسلوب لأمر مطلوب بناء على أن ذلك إنما يكون فيما اقتضى الظاهر سبباً معيناً ولكن يعدل عن ذلك لنسبة أهم منه ، وليس المراد من بيان قصد السبيل مجرد اعلام أنه مستقيم حتى يصح إسناد أنه جائز اليه تعالى فيحتاج الى الاعتذار عن عدم ذلك على أنه لو أريد ذلك لم يوجد لتغيير الأسلوب نسبته ، وقد بين ذلك في مواضع غير معدودة بل المراد نصب الأدلة للهداية اليه ولإمكان لاسناد مثله اليه تعالى بالنسبة الى الطريق الجائر بأن يقال : وجائزها حتى يصرف ذلك الاسناد منه تعالى الى غيره سبحانه لنسبته ولا يتوهم متوهم حتى يقتضى الحال دفع ذلك بأن يقال لا جائزها ثم يغير سبب النظم عنه لداعية أقوى منه ، وذكر أن الجملة اعتراضية حسبما نقلناه سابقاً ، وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق ، بيد أن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يراد ببيان السبيل المستقيم وبيان السبيل الجائر نصب الأدلة الدالة على حقيقة الأول ليهتدى اليه وبطلان الثاني ليحذر ولا يعمل عليه وهذا غير مجرد الاعلام الذي ذكره ، ونسبته اليه تعالى ممكنة بل قال بعضهم : ان الحق أن المعنى على الله تعالى بيان طريق الهداية ليهتدوا اليه ويبين غيرها ليحذروها لكن اكتفى بأحدهما للزوم الآخر له

وفي الكشف أن تغاير الأسلوبين على أصل أهل السنة واضح أيضا إذ لا منكر أن الأول هو المقصود لذاته فبيان طريق الضلالة إجمالا قدر ما يمتاز قصد السبيل منه في ضمن بيان قصد السبيل ضرورة وبيانه التفصيلي ليس مما لا بد من وقوعه ولا أن الوعد جرى به على مذهب اه فليتأمل ، ثم ان الآية منادية على خلاف مازعمه المعتزلة ومنهم الزجاج (١) من عدم استلزام تعلق مشيئته تعالى بشئ وجوده وقد التجأوا الى التزام تفسيرها بالقسرية ، وقال أبو على منهم : المعنى لو شاء لهداكم إلى الثواب أو إلى الجنة بغير استحقاق وكل ذلك خلاف الظاهر كما لا يخفى •

(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) شروع في نوع آخر من النعم الدالة على توحيده سبحانه ، والمراد من الماء نوع منه وهو المطر ، ومن السماء اما السحاب على سبيل الاستعارة أو المجاز المرسل ، واما الجرم المعروف والكلام على حذف مضاف أي من جانب السماء أو جهتها وحملها على ذلك بدون هذا يقتضيه ظاهر بعض الأخبار ولا أقول به ، و(من) على كل تقدير ابتدائية وهو متعلق بما عنده ، وتأخير المفعول الصريح عنه ليظما الذهن اليه فيتمكن آتم تمكن عند وروده عليه ، وقوله تعالى : (لَكُمْ) يحتمل أن يكون خبرا مقدما ، وقوله سبحانه : (منه) في موضع الحال من قوله عز وجل : (شَرَابٌ) أي ما تشربون وهو مبتدأ مؤخر أو هو فاعل بالظرف الأول والجملة صفة لماء و(من) تبعيضية وليس في تقديرها إيهام حصر ، ومن توهمه قال : لا بأس به لأن جميع المياه العذبة المشروبة بحسب الأصل منه كما ينبي عنه قوله تعالى : (فساكنه ينابيع في الأرض) وقوله سبحانه : (فأسكنناه في الأرض) ويحتمل أن يكون متعلقا بما عنده (ومن شرب) مبتدأ وخبر أو شراب فاعل بالظرف والجملة ومن كما تقدم • وتعقب بأن توسط المنسوب بين المجرورين وتوسط الثاني منها بين الماء وصفته مما لا يليق بجزالة النظم الجليل وهو كذلك (ومن شجر) أي نبات مطلقا سواء كان له ساق أم لا كما نقل عن الزجاج وهو حقيقة في الأول ، ومن استعماله في الثاني قول الرازي :

نعلفها اللحم إذا عز الشجر والخيل في أطعامها اللحم ضرر

فانه قيل : الشجر فيه بمعنى الكلاء لأنه الذي يعلف ، وكذا فسر في النهاية بذلك في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « لا تأكلوا ثمن الشجر فانه سحت » ولعل ذلك لأنه جاء في الحديث النهي عن منع فضل الماء كمنع فضل الكلاء وتشارك الناس في الماء والكلاء والنار ، وأبقاه بعضهم على حقيقته ولم يجعله مجازا شاملا ، و(من) اما للتبعيض مجازا لأن الشجر لما كان حاصله بسقيه جعل كأنه منه كقوله : أسنمة الابل في ربابه • يعني به المطر الذي ينبت به ما تأكله الابل فتسمن أسنمتها ، واما للابتداء أي وكائن منه شجر ، والأول أولى بالنسبة لما قبله •

وقال أبو البقاء : هي سبية أي وبسببه انبات شجر ، ودل على ذلك (ينبت لكم الزرع) وجوز ابن الأنباري الوجهين الأولين على ما يقتضيه ظاهر قوله : الكلام على تقدير مضاف اما قبل الضمير أي من جهته أو من سقيه شجر

(١) فائدة هذا أن ابن عطية لم يعرف ذلك فقال اذ رأى تفسيره المشيئة بمشيئة القمر إن هذا تفسير أهل البدعة

وقد وقع فيه من غير قصد اه منه •

وأما قبل شجر أى ومنه شراب شجر كقوله تعالى : (وأشربوا في قلوبهم العجل) أى حبه اه وهو بعيد وإن قيل :
الاضمار أولى من المجاز لا العكس الذى ذهب اليه البعض وصحح المساواة لاحتياج كل منهما الى قرينة .

(فيه تسمون ١٠) أى ترعون يقال : أسام الماشية وسومها جعلها ترعى وسامت بنفسها فى سائمة وسوام رعت حيث شامت، وأصل ذلك على ما قال الزجاج السومة وهى كالسمة العلامة لأن المواشى تؤثر علامات فى الأرض والأما كن التى ترعاها . وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (تسمون) بفتح التاء فان سمع سام متعديا كان هو وأيهام بمعنى والا فتأويل ذلك أن الكلام على حذف مضاف أى تسم مواشيكم (يُنبتُ) أى الله عز وجل يقال نبت الشئ وأنبت الله تعالى فهو منبوت وقياس هذا منبت ، وقيل : يقال أنبت الشجر لازماً وأنشد الفراء *

رأيت ذوى الحاجات حول بيوتهم قطينا بها حتى إذا أنبت البقل

أى نبت ، وكان الاصمعى ينكر مجىء أنبت بمعنى نبت . وقرأ أبو بكر (نبت) بنون العظمة ، والزهرى (ينبت) بالتشديد وهو لكثير فى قول ، واستظهر أبو حيان أنه تضعيف التعدية . وقرأ أبى (ينبت) بفتح الياء ورفع المتعاطفات بعد على الفاعلية ، وجملة ينبت (لَكُمْ به) أى بما أنزل من السماء (الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ) يحتمل أن تكون صفة أخرى - لما - . وأن تكون مستأنفة استئنافا بياناً كأنه قيل : وهل له منافع أخرى ؟ فقيل : ينبت لكم به الخ ، وإثار صيغة الاستقبال للدلالة على التجدد والاستمرار وأن الانبات سنته سبحانه الجارية على ممر الدهور أو لاستحضار الصورة لما فيها من الغرابة ، وتقديم الظرفين على المفعول الصريح لما أشرنا اليه آنفاً مع ما فى تقديم أولها من الاهتمام به لادخال المسرة ابتداء ، وتقديم الزرع على ما عداه قيل : لأنه أصل الأغذية وعمود المعاش وقوت أكثر العالم وفيه مناسبة للسكلا المرعى ، ثم الزيتون لما فيه من الشرف من حيث أنه ادام من وجه وفاكهه من وجه ، وقد ذكر الأطباء له منافع جمّة ، وذكر غير يسير منها فى التذكرة ، والظاهر من كلام اللغويين انه اسم جنس جمعى واحده زيتونة وأنه يطلق على الشجر المخصوص وعلى ثمرته .

واستظهر أن المراد به هنا الأول وسياق قريباً ان شاء الله تعالى تمام الكلام فى ذلك ، وأكثر ما ينبت فى المواضع التى زاد عرضها على الميل واشتد بردها وكانت جبلية ذات تربة بيضاء أو حمراء ، ثم النخيل على الأعناب لظهور دوامها بالنسبة اليها فان الواحدة منها كثيراً ما تتجاوز مائة سنة وشجرة العنب ليست كذلك ، نعم الزيتون أكثر دواماً منهما فان الشجرة منه قد تدوم ألف سنة مع أن ثمرتها كثيراً ما يفتقر بها حتى جاء فى الخبر «ما جاع بيت وفيه تمر» وأكثر ما تنبت فى البلاد الحارة اليابسة التى يغلب عليها الرمل كالمدينة المشرفة والعراق وأطراف مصر ، وهى على ما قال الراغب جمع نخل وهو يطلق على الواحد والجمع ويقال للواحدة نخلة ، وأما الأعناب فيجمع عنبه بكسر العين وفتح النون والباء وقد جاءت ألفاظ مفردة على هذا الوزن غير قليلة .

وقد ذكر فى القاموس عدة منها ، ونسب الجوهري الى قلة الاطلاع فى قوله : إن هذا البناء فى الواحد نادراً وجاء منه العنب والتولة والخبرة والطيبة والخيرة ولا أعرف غير ذلك ، وذكر الجوهري انه إن أردت جمعه فى أدنى العدد جمعته بالتاء وقلت عنبات وفى الكثر عنب وأعناب اه ، ولينظر هذا مع عدم أفعالا من جموع القلة ، ويطلق العنب كما قال الراغب على ثمرة الكرم وعلى الكرم نفسه ، والظاهر أن المراد هو الثانى .

وذكر أبو حيان في وجه تأخير الاعناب إن ثمرتها فاكهة محضة، وفيه أنه إن أراد بشمرتها العنب مادام طريا قبل أن يتزيب فيمكن أن يسلم وإن أراد به المتزيب فقير مسلم، وفي كلام كثير من الفقهاء في بحث زكاة القطر أن في الزبيب اقتياتا بل ظاهر كلامهم أنه في ذلك بعد التمر وقبل الازر، والباحث في هذا لا ينفي الاقتيات كما لا يخفى على الواقف على البحث، وفي جمع (النخيل والاعناب) إشارة إلى أن ثمارها مختلفة الأصناف ففي التذكرة عند ذكر التمر أنه مختلف كثير الأنواع كالعنب حتى سمعت أنه يزيد على خمسين صنفا، وعند ذكر العنب أنه يختلف بحسب الكبر والاستطالة وغلظ القشر وعدم العجم وكثرة الشحم واللون والطعم وغير ذلك إلى أنواع كثيرة كالتمر اهـ، وأنا قد سمعت من والدي عليه الرحمة أنه سمع في مصر حين جاءها بعد عودته من الحج لزيارة أخيه المهاجر إليها لطلب العلم أن في نواحيها من أصناف التمر ما يقرب من ثلثمائة صنف والعهد على من سمع منه هذا، وللعلامة أبي السعود هنا ما يشعر ظاهره بالغفلة وسبحان من لا يغفل وكان الظاهر تقديم غذاء الإنسان لشرفه على غذاء ما يسام لكن قدم ذلك - على ما قال الامام - للتنبيه على مكارم الاخلاق وأن يكون اهتمام الانسان بمن تحت يده أقوى من اهتمامه بنفسه، والعكس في قوله تعالى: (كلوا وأرعوا أنعامكم) للايدان بأن ذلك ليس بلازم وإن كان من الاخلاق الحميدة، وهو على طبق ماورد في الخبر «ابدا بنفسك ثم بمن تعول» وقيل: لأن ذلك مما لا دخل للخلائق فيه يبذر وغرس فالامتان به أقوى، وقيل: لأن أكثر المخاطبين من أصحاب المواشي وليس لهم زرع ولا شيء مما ذكر، وقال شهاب الدين في وجه ذلك: ولك أن تقول لما سبق ذكر الحيوانات المأكولة والمركوبة ناسب تعقيها بذكر مشربها ومأكلا لأنه أقوى في الامتان بها اذ خلقها ومعاشها لأجلهم فإن من وهب دابة مع علفها كان أحسن، كما قيل: من الظرف هبة الهدية مع الظرف اهـ ولا يحلو عن حسنه والاولى عليه أن يراد من قوله تعالى: (لكم منه شراب) ما يشرب، وأما ما قيل: إن ما قدم من الغذاء غذاء للانسان أيضا لكن بواسطة فانه غذاء لغذائه الحيواني فلا يدفع السؤال لأنه يقال بعد: كان ينبغي تقديم ما كان غذاء له بغير واسطة، لا يقال: هذا السؤال إما يحسن اذا كان المراد من المتعاطفات المذكورات ثمراتها لا ما يحصل منها الثمرات لأن ذلك ليس غذاء الانسان لانا نقول: ليس المقصود من ذكرها الا الامتان بشمراتها الا أنها ذكرت على نمط سابقها المذكور في غذاء الماشية ويرشد الى أن الامتان بشمراتها قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ كُلَّ الثَّمَرَاتِ﴾ وإرادة الثمرات منها من أول الامر بارتكاب نوع من المحاز في بعضها لهذا اهمال لرعاية غير أمر يحسن له حملها على ما قلنا دون ذلك، منه (ينبت) إذ ظاهره يقتضي التعلق بنفس الشجرة لا بشمرتها فليعمل بما يقتضيه في صدر الكلام وإن اقتضى آخره اعتبار نحو ما قيل في غلفتها تبنا وما بارد اهـ كذا قيل وفيه تأمل، ومنع بعضهم كون النباتات مما يقتضى التعاق المذكور فقد قال سبحانه: (فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا) وجوز أن لا يكون الملحوظ فيما عدا مجرد الغذائية بل ما يعمرها وغيرها على معنى ينبت به لنفعكم ما ذكر والنفع يكون بما فيه غذاء وغيره، و(من) للتبويض والمعنى وينبت لكم بعض كل الثمرات، وإنما قيل ذلك لما في الكشف وغيره من أن كل الثمرات لا تكون إلا في الجنة وإنما أنبت في الارض بعض من كل للتذكرة وقال بعض الاجلة: المراد بعض مما في بقاع الامكان من ثمر القدرة الذي لم تجنحه راحة الوجود، وهو أظهر وأشمل وأنسب بما تقدم لأنه سبحانه كما عقب ذكر الحيوانات المستنفع

بها على التفصيل بقوله تعالى: (وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) عقب ذكر الثمرات المنتفع بها بمثله (إِنَّ فِي ذَلِكَ) المذكور من انزال الماء وإنزال ما فصل (لَايَةً) عظيمة دالة على تفرد تعالى بالالهيّة لاشتماله على كمال العلم والقدرة والحكمة (لَقَوْمٌ يَتَفَكَّرُونَ ١١) فان من تفكر في أن الحبة والنواة تقع في الارض وتصل اليها نداوة تنفذ فيها فينشق أسفلها فيخرج منه عروق تنبسط في الارض وربما انبسطت فيها وإن كانت صلبة وينشق أعلاها وإن كانت منتكسة في الوقوع فيخرج منها ساق فينمو فيخرج منه الاوراق والأزهار والحبوب والثمار المشتملة على أجسام مختلفة الاشكال والالوان والخواص والطبائع وعلى نواة قابلة لتوليد الامثال على النمط المحرر لا إلى نهاية مع اتحاد الماء والارض والهواء وغيرها بالنسبة الى الكل علم ان من هذه آثاره لا يمكن أن يشبهه شيء في شيء من صفات الكمال فضلا عن ان يشاركه في أحص صفاته التي هي الالهوية واستحقاق العبادة أحسن الاشياء كالجماد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، والله تعالى در من قال:

تأمل في رياض الورد وانظر الى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات على أهدابها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شهادات بأن الله ليس له شريك

وحيث كان الاستدلال بما ذكر لاشتماله على أمر خفي محتاج الى التفكير والتدبر لمن له نظر سديد ختم الآية بالتفكير (وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) يتعاقبان خلفه لئلا يفتقدكم واستراحتكم وسعيكم في مصالحكم من الاسامة وتعهد حال الزرع ونحو ذلك (وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) يدأبان في سيرهما وإنارتهم بإصالة وخلافة وأدائهما مانيط بهما من تربية الاشجار والزرع وإنضاج الثمرات وتلوينها وغير ذلك من التأثيرات المترتبة عليها بإذن الله تعالى حسبما يقوله السلف في الاسباب والمسببات، وليس المراد بتسخير ذلك للمخاطبين تمكينهم من التصرف به كيف شاؤوا كما في قوله تعالى: (سبحان الذي سخر لنا هذا) ونحوه بل تصريفه سبحانه لذلك حسبما يترتب عليه منافعهم ومصالحهم كأن ذلك تسخير لهم وتصرف من قبلهم حسب ارادتهم قاله بعض المحققين *

وقال آخرون: ان أصل التسخير السوق قهراً ولا يصح ارادة ذلك لأن القهر والغلبة مما لا يعقل فيما لا شعوره من الجمادات كالشمس والقمر وعدم تعقله في نحو الليل والنهار أظهر من ذلك فهو هنا مجاز عن الاعداد والتهمة لما يراد من الانتفاع، وفي ذلك إيماء إلى ما في المسخر من صعوبة المأخذ بالنسبة إلى المخاطبين *

وذكر الامام في المراد من التسخير نحو ما ذكر أولا ثم ذكر وجه آخر قال فيه: إنه لا يستقيم الاعلى مذهب أصحاب الهيئة وهو أنهم يقولون: الحركة الطبيعية للشمس والقمر هي الحركة من المغرب إلى المشرق فأن الله تعالى سخر هذه الكواكب بواسطة حركة الفلك الاعظم من المشرق إلى المغرب فكانت هذه الحركة قسرية فلذا ورد فيها لفظ التسخير، وذكر أيضا أن حدوث الليل والنهار ليس الاسباب حركة الفلك الاعظم دون حركة الشمس وأما حركتها فهي سبب لحدوث السنة ولذا لم يكن ذكر الليل والنهار مغنيا عن ذكر الشمس اهـ ولا يعترض عليه بأن ما ذكره من قوله: إن حدوث الليل والنهار إلى آخره لا يتأتى في عرض تسعين لأن الليل والنهار لا يحصلان إلا بتدوير الشمس وطلوعها وهي هناك لا تغرب ولا تطلع بحركة الفلك الاعظم بل بحركتها الخاصة ولذا كانت

السنة يوما وليلة لما أن ذلك العرض غير مسكون وكذا ما يقرب منه فلا يدخل في حيز الامتتان . فعم في كلامه عند المتمسكين بأذيال الشريعة غير ذلك فلينظر؛ وفي كون الشمس والقمر بما لا شعور لهما خلاف بين العلماء فذهب البعض إلى أنهما عالمان وهو الذي تقتضيه الظواهر وأليه ذهب الصوفية والفلاسفة، ولم أشعر بوقوع خلاف في أن الليل والنهار بما لا شعور لهما، نعم رأيت في البهجة القادرية عن القطب الرباني الشيخ عبدالقادر السكيلاني قدس سره العزيز أن الشهر أو الأسبوع يأتيه في صورة شخص فيخبره بما يحدث فيه من الحوادث، ولعل هذا على نحو ظهور القرآن يوم القيامة في صورة الرجل الشاحب وقوله لمن كان يحفظه . «أنا الذي أسهرتك في الدياجي وأظلماتك في الهواجر» وظهور الموت في صورة كبش أملح وذبحه بين الجنة والنار يوم القيامة كما جاء في الخبر، وعليك بالايان بما جاء عن الصادق المصدوق عليه السلام وأنت في الايمان بغيره بالخيار، وإيثار صيغة الماضي قيل للدلالة على أن ذلك التسخير أمر واحد مستمر وان تجددت آثاره (والنجوم مسخرات بأمره) مبتدأ وخبر أي وسائر النجوم البيانية وغير هافي حرركاتها وأوضاعها المتبدلة وغير المتبدلة وسائر أحوالها مسخرات لما خلقت له بخلقه تعالى وتديره الجارى على وفق مشيئته فالأمر واحد الأمور، وجوز أن يكون واحدا وأمر ويراد منه الأمر التكويني عند ما يقول بادر الك النجوم، والمعنى أنها مسخرة لما خلقت له بقدرته تعالى وإيجاده، قيل: وحيث لم يكن عود منافع النجوم اليهم في الظهور بمثابة ما قبلها من الجديدين والنيرين لم ينسب تسخيرها اليهم بأداة الاختصاص بل ذكر على وجه يفيد أنها تحت ملكوته عز وجل من غير دلالة على شئ آخر، ولذلك عدل عن الجملة الفعلية الدالة على الحدوث إلى الاسمية المفيدة للدوام والاستمرار، وقرأ ابن عامر برفع (الشمس والقمر) أيضا فيكون المبتدأ الشمس والباء في معطوفة عليه و (مسخرات) خبر عن الجميع، ولا يتأتى على هذه القراءة ما قيل في وجه عدم نسبة تسخير ذلك اليهم بأداة الاختصاص كما لا يخفى، واعتبار عدم كون ظهور المنافع بمثابة السابق بالنظر إلى المجموع كما ترى . ومن الناس من قال في ذلك: إن المراد بتسخير الليل والنهار لهم نفعهم بهما من حيث أنهما وقتا سعى في المصالح واستراحة ومن حيث ظهور ما يترتب عليه منافعهم بما ينط به صلاح المكونات التي من جملتها مافصل وأجل مثلا كالشمس والقمر فيهما، ويؤول ذلك بالآخرة إلى النفع بذلك وهو معنى تسخيرهم لهم، فيكون تسخير الليل والنهار لهم متضمنا لتسخير ذلك لهم فحيث أفاده الكلام أولا استغنى عن التصريح به ثانيا وصرح بما هو أعظم شأننا منه وهو أن تلك الأمور لم تزل ولا تزال مقبورة تحت قدرته منقادة لأرادته ومشيئته سواء كنتم أولم تكونوا فليتدبر، وقرأ الجمهور (والنجوم - و - مسخرات) بالنصب فيهما، وكذا فيما تقدم، وخرج ذلك على أن (النجوم) مفعول أول لفعل محذوف يأتي عنه الفعل المذكور (مسخرات) مفعول ثان له، أي وجعل النجوم مسخرات، وجوز جعل - جعل - بمعنى خلق المتعدي لمفعول واحد - مسخرات - حال، واستظهر أبو حيان كون (النجوم) معطوفا على ما قبله بلا ضمارة (مسخرات) حيث قيل حال من الجميع على أن التسخير مجاز عن النفع أي نفعمكم بها حال كونها مسخرات لما خلقت له بما هو طريق لنفعمكم والافاخل على الظاهر دال على أن التسخير في حال التسخير بأمره ولا كذلك لتأخر الأول، وقيل: لذلك أيضا: إن المراد مستمرة على التسخير بأمره الايجادى لأن الاحداث لا يدل على الاستمرار، وجوز بعض أجلة المعاصرين أن يكون حالا موكدة بتقدير (بأمره) متعلقا (بسخر) والكلام من باب التنازع، وقوله مفوض اليك، وقيل: هو مصدر

ميمى كسرح منصوب على أنه مفعول مطلق - لسخر - المذكور أو لا وسخرها مسخرات على موال ضربته ضربات، وجمع إشارة إلى اختلاف الأنواع، وفي افادة تسخير مذكر إيدان بالجواب عما عسى يقال: إن المؤثر في تكوين النبات حرركات الكواكب وأوضاعها فإن ذلك إن سلم فلا ريب في أنها ممكنة الذات والصفات واقعة على بعض الوجوه المحتملة فلا بد من موجد ضرورة احتياج الممكن في وجوده إلى مخصص لثلا يلزم من الوقوع على بعض الوجوه مع احتمال غيره ترجيح بلامر جمع مختار لما أن الإيجاب ينافي الترجيح واجب الوجود دفعاً للدور أو التسلسل كذا قاله بعض الاجلة، واعترضه المولى العمادى بأنه مبنى على حسابان مذكر أدلة الصانع تعالى وقدرته واختياره، وليس الأمر كذلك فإنه بما لا ينازع فيه الخصم ولا يتلعم في قبوله قال تعالى: (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون) وقال سبحانه: (ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحى به الارض من بعد موتها ليقولن الله) الآية وإنما ذلك أدلة التوحيد من حيث أن من هذا شأنه لا يتوهم أن يشاركه شيء في شيء فضلاً أن يشاركه الجمادى الألوهية اه، وتعقب بأن كون مذكر أدلة التوحيد لا يأتى أن يكون فيه إيدان بالجواب عما عسى يقال وأى ضرر في أن يساق شيء لأمير ويؤذن بأمر آخر، ولعمري لا أرى لهذا الاعتراض وجهاً بعد قول القائل في ذلك إيدان بالجواب عما عسى يقال الخ حيث لم يبت القول وأقحم عسى في البين لكن للقائل كلام يدل دلالة ظاهرة على أنه اعتبر الادلة المذكورة أدلة على وجود الصانع عز شأنه أيضاً وقد سبقه في ذلك الامام *

(إِنِّ فِي ذَلِكَ) أى التسخير المتعلق بما ذكر (آيَات) باهرة متسكثرة على ما يقتضيه المقام (لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ١٢) وحيث كانت هذه الآثار العلوية متعددة ودلالة ما فيها من عظيم القدرة والعلم والحكمة على الوجدانية أظهر جمع الآيات وعلقت بمجرد العقل من غير تأمل وتفكير كأنها لمزيد ظهورها مدركة بيداه العقل بخلاف الآثار السفلية في ذلك كذا قالوا، وهو ظاهر على تقدير كون الاستدلال على الوجدانية لا على الوجود أيضاً، وأما إذا كان الاستدلال على ذلك فى دعوى الظهور المذكور بحث لا نجرار الكلام على ذلك إلى ابطال التسلسل فكيف تكون الدلالة ظاهرة غير محوجة الى فكر. وأجيب عنه بأن الاستدلال بالدور أو التسلسل إنما هو بعد التفكير فى بدء أمرها وما نشأ منه من اختلاف أحوالها فافهم * وجوز أن يكون المراد لقوم يعقلون ذلك والمشار اليه نهاية تعاجيب الدقائق المودعة فى العلويات المدلول عليها بالتسخير التى لا يتصدى لمعرفتها الا المهرة الذين لهم نهاية الادراك من أساطين علماء الحكمة وحيث قطع الآية بقوله سبحانه هنا: (يعقلون) للإشارة الى احتياج ذلك الى التفكير أكثر من غيره والأول أولى كما لا يخفى (وَمَا ذَرَأُ) أى خلق ومنه الذرية على قول والعطف عند بعض على (النجوم) رفعا ونصباً على أنه مفعول - لجمع - (وما) موصولة أى والذى ذراه (لَكُمْ فِي الْأَرْضِ) من حيوان ونبات، وقيل: من المعادن ولا بأس فى التعميم فيما أرى حال كونه (مُخْتَلَفًا أَلْوَانُهُ) أى أصنافه كما قال جمع من المفسرين وهو مجاز معروف فى ذلك، قال الراغب: الألوان يعبر بها عن الاجناس والأنواع يقال: فلان أتى بألوان من الحديث والطعام وكان ذلك لما أن اختلافها غالباً يكون باختلاف اللون، وقيل: المراد المعنى الحقيقى أى مختلفاً ألوانه

من البياض والسواد وغيرهما والاول ابلغ اى ذلك مسخر الله تعالى أو لما خلق له من الخواص والأحوال والكيفيات أو جعل ذلك مختلف الألوان والأصناف لستمعوا بأى صنف شتم منه ، وذهب بعضهم الى أن الموصول معطوف على الليل وقيل عليه: إن فى ذلك شبه التكرار بناء على أن اللام فى (لكم) للنفع وقد فسر (سخر لكم) لنفعكم فآل المعنى نفعكم بما خلق لنفعكم فالأولى جعله فى محل نصب بفعل محذوف أى خلق أو أنبت كما قاله أبو البقاء ويجعل (مختلفا) حالا من مفعوله واعتذر بان الخلق للانسان لا يستلزم التسخير لزوما عقليا، فان الغرض قد يتخلف مع أن الاعادة لطول العهد لا تنكر. ورد بأنه غفلة عن كون المعنى نفعكم وما ذكر علاوة مبنى على كون (لكم) متعلقة - بسخر - ايضا وهى عند ذلك الذاهب متعلقة كما هو الظاهر بذراوى الحواشى الشهائية أن هذا ليس بشئ لأن التكرار لما ذكر وللتأ كيد أمر سهل، وكون المعنى نفعكم لا ياباه مع أن هذه الآية سبقت كالفضل لك لما قبلها ولذا ختمت بالتذكير، وليس لمن يميز بين الشمال واليمين أن يقول: بما مبتدأ (ومختلفا) حال من ضميره المحذوف، وجملة قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ۝١٣﴾ خبره والرباط اسم الإشارة على حد ما قيل فى قوله تعالى: ﴿ولباس التقوى ذلك خير﴾ كأنه قيل، وما ذراه لكم فى الأرض إن فيه لآية، وحاصله إن فيما ذراه لآية لظهور مخالفة الآية عليه السابق والسيلق بل عدم لياقته لأن يكون محملا لكلام الله تعالى الجليل أظهر من أن ينبه عليه، (و) ألوانه، على ألوان الاحتمالات مرفوع بمختلفا وقد ر بعضهم ليصح رفعه به موصوفاً وقال: أى صنفاً مختلفاً ألوانه وهو بما لا حاجة اليه كما يخفى على من له أدنى تدرب فى علم النحو، ثم إن المشار اليه ما ذكر من التسخير ونحوه، وقيل: اختلاف الألوان (وتنوين) آية للتفخيم آية فخيمة بيده الدلالة على أن من هذا شأنه واحد لا ينبغي أن يشبهه شئ فى شئ وختم الآية بالتذكير كما لما فى الحواشى الشهائية من أنها كالفضل لك لما قبلها واما للإشارة إلى أن الأمر ظاهر جداً غير محتاج الا إلى تذكير ما عسى يغفل عنه من العلوم الضرورية، وقال بعضهم: يذكرون أن اختلاف طبائع ما ذكر وهياته واشكاله مع اتحاد مادته يدل على الفاعل الحكيم المختار، وهو ظاهر فى أن ما ذكر دليل على اثبات وجود الصانع كما انه دليل على وحدانيته وهو الذى ذهب اليه الامام واقتدى به غيره، ولم يرتضه شيخ الاسلام بناء على ان الخصم لا ينازع فى الوجود وانما ينازع فى الوجدانية ففى بما هو مسلم عنده من صفات الكمال للاستدلال به على ما يقتضيه ضرورة من وحدانيته تعالى واستحالة ان يشاركه شئ فى الالهية، وقال بعضهم: لا مانع من أن يكون المراد الاستدلال بما ذكر من الآيات على مجموع الوجود والوجدانية والخصم ينكر ذلك وان لم ينكر الوجود وكان فى اخذ الوجود فى المطلوب إشارة الى أن القول به مع زعم الشراكة فى الالهية مما لا يعتد به وليس يذنبه وبين عدم القول به كثير نفع فتدبر ذلك والله تعالى يتولى هداك ﴿وَهُوَ الَّذِى سَخَّرَ الْبَحْرَ﴾ شروع فى نوع آخر من النعم متعلق بالبحر اثر تفصيل النوع المتعلق بالبر، وجعله بعضهم عديلا لقوله تعالى: ﴿هو الذى انزل من السماء ماء لكم﴾ فلذا جاء على اسلوبه جملة اسمية معروفة الجزمين، وما وقع فى البين اما مترتب على ذلك الماء المنزل واما متضمن لمصلحة ما يترتب عليه، والبحر على ما فى البحر يشمل الملح والعذب، والمعنى جعل لكم ذلك بحيث تتمكنون من الانتفاع به بالر كوب والغوص والاصطياد ﴿لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ وهو السمك، والتعبير عنه باللحم مع كونه حيويا للإشارة إلى قلة عظامه وضعفها فى اغلب ما يصطاد للاكل بالنسبة إلى الانعام الممتن بالآكل منها فيما سبق، وقيل: للتلويح بانحصار الانتفاع به فى الأكل

و (من) متعلق - بتأكلوا - أو حال بما بعده وهي ابتدائية ، وجوز أن تكون تبعية والكلام على حذف مضاف أى من حيوانه ، وحينئذ يجوز أن (١) من اللحم الطرى لحم السمك كما يجوز أن يراد منه السمك ، والطرى فعيل من طرو يطرو طراوة مثل سرو يسرو سراوة ، وقال الفراء : من طرى يطرى طراء وطراوة ككسقى يشقى شقاء وشقاوة ، والطراوة ضد اليبوسة ، ووصفه بذلك للاشعار بلطافته والتنبية إلى أنه ينبغي المسارعة إلى أكله فانه لكونه رطبا مستعد للتغير فيسرع اليه الفساد والاستحالة ، وقد قال الأطباء : ان تناوله بعد ذهاب طراوته من أضر الأشياء ففيه إدماج لحكم طبي ، وهذا على ما قيل لا ينافي تقديمه وأكله محلا كما توهم ، وفي جعل البحر مبتدأ أكله على أحد الاحتمالين إيدان بالمسارعة أيضا .

وزعم بعضهم أن في الوصف إيدانا أيضا بكال قدرته تعالى في خلقه عذبا طريا في ماء مر لا يشرب ، وفيه شيء لا يخفى ، ولا يؤكل عندنا من حيوان البحر إلا السمك ، ويؤيده تفسير اللحم به المروى عن قتادة وغيره ، وعن مالك . وجماعة من أهل العلم اطلاق جميع ما في البحر ، واستثنى بعضهم الخنزير . والكلب . والانسان ، وعن الشافعي أنه أطلق ذلك كله ، ويوافقه ما أخرجه ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال : هو (٢) السمك وما في البحر من الدواب . نعم يكره عندنا أكل الطافي منه وهو الذي يموت حتف أنفه في الماء فيطفو على وجه الماء الحديث جابر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما نصب الماء عنه فكلوا وما لفظه الماء فكلوا وما طفا فلا تأكلوا وهو مذهب جماعة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، وميتة البحر في خبر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» ما لفظه ليكون موته مضافا اليه لا مامات فيه من غير آفة ، وما قطع بعضه فمات يحل أكل ما بين وما بقي لأن موته بآفة وما بين من الحي فهو ميت وإن كان ميتا فينته حلال ، ولو وجد في بطن السمكة سمكة أخرى تؤكل لأن ضيق المكان سبب موتها ، وكذا إذا قتلها طير الماء وغيره أو ماتت في حب ماء ، وكذا إن جمع السمك في حظيرة لا يستطيع الخروج منه وهو يقدر على أخذه بغير صيد فمات فيها ، وإن كان لا يؤخذ بغير صيد فلا خير في أكله لأنه لم يظهر لموته سبب ، وإذا ماتت السمكة في الشبكة وهي لا تقدر على التخلص منها أو أكلت شيئا لقاها في الماء لتأكل منه فماتت منه وذلك معلوم فلا بأس بأكلها لأن ذلك في معنى ما انحسر عنه الماء ، وفي موت الحر والبرد روايتان . إحداهما وهي مروية عن محمد يؤكل لأنه مات بسبب حادث وكان كما لو ألقاه الماء على اليبس . والأخرى ورويت عن الامام أنه لا يؤكل لأن الحر والبرد صفتان من صفة الزمان وليس من أسباب الموت في الغالب ، ولا بأس بأكل الجريث والمارماهى ، واشتهر عن الشيعة حرمة أكل الأول فليراجع ، واستدل قتادة كما أخرج ابن أبي شيبة عنه بالآية على حث من حلف لا يأكل لحما فاكل سمكا لما فيها من اطلاق اللحم عليه ، وروى ذلك عن مالك أيضا . وأجيب بان مبنى الإيمان على ما يتفاهمه الناس في عرفهم لا على الحقيقة اللغوية ولا على استعمال القرآن ، ولذا لما أفنى الثورى بالحنث في المسئلة المذكورة للآية وبلغ أباحنيفة عليه الرحمة قال للسائل : ارجع واسأله عن حلف لا يجلس على بساط فجلس على الأرض هل يحنث لقوله تعالى : (جعل لكم الأرض بساطا) فقال له : كأنك السائل أمس ؟ فقال : نعم ، فقال : لا يحنث في هذا ولا في ذاك ورجع عما أفنى به أولا ، والظاهر أن متمسك الامام قد كان العرف وهو الذى ذهب اليه ابن الهمام لا ما في الهداية كما قال

(١) قوله : يجوز ان من اللحم الخ كذا بخطه ولعله يجوز أن يراد من اللحم الخ (٢) قوله . هو أى

من أن القياس الحنث، ووجه الاستحسان أن التسمية القرآنية مجازية لأن منشأ اللحم الدم ولادم في السمك لسكونه الماء مع انتقاضه بالآلية فإنها تنعقد من الدم ولا يحنث بأكلها.

واعترض بأنه يجوز أن يكون في المسئلة دليلان ليس بينهما تناف، وما ذكر من النقض مدفوع بأن المذكور كل لحم ينشأ من الدم ولا يلزم عكسه الكلّي. وتعقب بأن إطلاق اللحم على السمك لغة لا شبهة فيه فينتقض الطرد والعكس فإدعاء المعترض الرد عليه بزيادة في الإلزام. نعم قد يقال: مراده بالمجاز المذكور أنه مجاز عرفي كالعادة إذا أطلقت على الإنسان فيرجع كلامه إلى مقاله الإمام وحينئذ لا غبار عليه، وما ذكره يان لوجه الاستعمال العرفي فلا يرد عليه شيء وهو كما ترى، وعلى طرز مقاله الإمام يقال فيمن حلف لا يركب دابة فركب كافراً أنه لا يحنث مع أن الله سبحانه سمي الكافر دابة في قوله تعالى: (إن شر الدواب عند الله الذين كفروا) وفي الكشف بياناً لعدم إطلاق اللحم على السمك عرفاً أنه إذا قال واحد لغيره: اشتري هذه الدراهم لحما فجاء بالسمك كان حقيقاً بالإنكار عليه أي وهو دليل على عدم إطلاق اللحم عليه في العرف فحيث كانت الأيمان مبنية على العرف لم يحنث بأكله. واعترض بأنه لو قال لغيره: اشتري لحماً فاشتري لحم عصفور كان حقيقاً بالإنكار مع الحنث بأكله. وتعقب بأن الإنكار إنما جاء من ندرة اشتراء مثله لأنه غير متعارف وفيما نحن فيه اشتراء السمك ولحمه متعارف فليس محل الإنكار إلا عدم إطلاق اللحم عليه ﴿ وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حُلِيَةً ﴾ كاللؤلؤ والمرجان ﴿ تَلْبَسُونَهَا ﴾ أي تلبسها نساءكم وجهه ذلك بأنه أسند إلى الرجال لا اختلاطهم بالنساء وكونهم متبوعين أو لأنهم سبب لتزيينهن فانهن يزين ليعشن في أعين الرجال فكان ذلك زينتهم ولباسهم.

قال ابن المنير: والله تعالى در مالك رضي الله تعالى عنه حيث جعل للزوج الحبر على زوجته فيما له بال من مالها، وذلك مقدر بالزائد على الثالث لحقه فيه بالتجمل، فانظر إلى مكنة حظ الرجال من مال النساء ومن زينتهن حتى جعل كحظ المرأة من مالها وزينتها فغير عن حظها في لبسها بلبسه كما يعبر عن حظها سواء مؤيداً بالحديث المروى في الباب اهـ. ويفهم منه جواز اعتبار المجاز في الطرف، وصرح بذلك بعضهم وفسر (تلبسون) بتمتعون وتلذذون، ويجوز أن يكون المجاز في النقص وما أظهر في التفسير مراد في النظم، وقيل: الكلام على التغليب أو من باب بنو فلان قتلوا زيداً ففيه إسناد ما للبعض إلى الكل. وتعقب بأنه وجه لكلا الوجهين أما الأول فلعدم التلبس بالمسند وهو اللبس، وأما الثاني فلأنه لا يتم بدون المجاز في الطرف فلا وجه للعدول عن إعتباره على النحو السابق إلى هذا، وقال بعضهم: لا حاجة إلى كل ذلك فانه لا مانع من تزين الرجال باللؤلؤ. وتعقب بأنه بعد تسليم أنه لا مانع منه شرعاً مخالف للعادة المستمرة فيأباه لفظ المضارع الدال على خلافه، ولا يصح ما يقال: إن في البحر زمرداً بحرياً وبفرض الصحة يحجى هذا أيضاً، ولعله لما أن النساء مأمورات بالحجاب وإخفاء الزينة عن غير المحارم أخفى التصريح بنسبة اللبس اليهن ليكون اللفظ كالمعنى. واستدل أبو يوسف ومحمد عليهما الرحمة بالآية على أن اللؤلؤ يسمى حلياً حتى لو حلف لا يلبس حلياً فلبسه حنث. وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه يقول: لا يحنث لأن اللؤلؤ وحده لا يسمى حلياً في العرف وباتعه لا يقال له بائع الحلي كذا في أحكام الجصاص. واستدل بعضهم بالآية على أنه لا زكاة في حلي النساء، فأخرج ابن جرير عن أبي جعفر أنه سئل هل في حلي النساء صدقة؟ قال: لا هي كما قال الله تعالى: (حلية تلبسونها) وهو كما ترى، ثم إن اللحم الطري يخرج من البحر العذب والبحر

الملح والحلية إنما تخرج من الملح، وقيل: إن العذب يخرج منه لؤلؤ أيضاً إلا أنه لا يلبس الا قليلا والكثير التداوى به، ولم نر من ذكر ذلك في أكثر الكتب المصنفة لذكر مثل ذلك.

وأخرج البزار عن أبي هريرة قال: ظم الله تعالى البحر الغربي وظم البحر الشرقي فقال للبحر الغربي: إني حامل فيك عبداً من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أغرقهم قال: بأسك في نواحيك وحرمة الحلية والصيد وظم هذا البحر الشرقي فقال: إني حامل فيك عبداً من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أحملهم على يدي وأكون لهم كالودلة لولدها فأنا به سبحانه الحلية والصيد، وأخرج نحو ذلك ابن أبي حاتم من طريق عبد الله بن عمرو بن العاص عن كعب الاحبار، والله تعالى أعلم بصحة ذلك، وظاهر كلام الاكثرين حمل (البحر) في الآية على البحر الملح وهو مملوء من السمك بل قيل ان السمك يطلق على كل ما فيه من الحيوانات ولا يكون اللؤلؤ الا في مواضع مخصوصة منه.

﴿ وَتَرَى الْفُلْكَ ﴾ السفن ﴿ مَوَّاحِرَ فِيهِ ﴾ جوارى فيه جمع ماخرة بمعنى جارية، وأصل المخر الشق يقال: مخرا الماء الأرض إذا شقها وسميت السفن بذلك لأنها تشق الماء بمقدمها، وقال الفراء: هو صوت جرى الفلك بالرياح ﴿ وَلَتَبْتَغُوا ﴾ عطف على تستخرجوا وما عطف عليه وما بينهما اعتراض لتمهيد مبادئ الابتغاء ودفع كونه باستخراج الحلية، وعدل عن نمط الخطاب السابق واللاحق - أعنى خطاب الجمع إلى خطاب المفرد - المراد به كل من يصلح للخطاب ايذاناً بأن ذاك غير مسوق مساقهما، واجاز ابن الانباري أن يكون معطوفاً على علة محذوفة أي لتبتغوا بذلك ولتبتغوا، وأن يكون متعلقاً بفعل محذوف أي فعل ذلك لتبتغوا، وهو تكلف يغني الله تعالى عنه. ﴿ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ من سعة رزقه بر كوبها للتجارة ﴿ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ ١٤ ﴿ ﴾ تقومون بحق نعم الله تعالى بالطاعة والتوحيد، ولعل تخصيص هذه النعمة بالتعقيب بالشكر لأنها أقوى في باب الانعام من حيث انه جعل ركوب البحر مع كونه مظنة الهلاك لأن راكبيه كما قال عمر رضي الله تعالى عنه دود على عود سبياً للانتفاع وحصول المعاش وهو من كمال النعمة لقطع المسافة الطويلة في زمن قصير مع عدم الاحتياج الى الحل والترحال والحركة مع الاستراحه والسكون، وما أحسن ما قيل في ذلك :

وإنما لفي الدنيا كركب سفينة نظن وقوفا والزمان بنا يسرى

وعدم توسط الفوز بالمطلوب بين الابتغاء والشكر قيل للايذان باستغنائه عن التصريح به وبمحصولهما معاً واستدل بالآية على جواز ركوب البحر للتجارة بلا كراهة واليه ذهب جماعة، وأخرج عبد الرزاق عن ابن عمر أنه كان يكره ركوب البحر الا لثلاث غاز أو حاج أو معتمر ﴿ وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَّاسَى ﴾ أي جبالا ثوابت، وقد مر تمام الكلام في ذلك ﴿ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ ﴾ أي كراهة أن تميد أولئلا تميد، والميد اضطراب الشيء العظيم، ووجه كون الالتقاء مانعاً عن اضطراب الأرض بأنها كسفينة على وجه الماء والسفينة إذا لم يكن فيها أجرام ثقيلة تضطرب وتميل من جانب إلى جانب بأدنى شيء وإذا وضعت فيها أجرام ثقيلة تستقر فكذا الأرض لو لم يكن عليها هذه الجبال لاضطربت فالجبال بالنسبة اليها كالأجرام الثقيلة الموضوعة في السفينة بالنسبة اليها وتعبه الامام لوجه . الاول على مذهب الحكماء القائلين بأن حركة الاجسام أو سكنها لطبائعها أن الأرض أثقل من الماء فيلزم أن تغوص فيه لأن تطفر أو ترسى بالجبال وهذا بخلاف السفينة فانها متخذة من الخشب

وبين أجزائه هواء يمنعه من السكون ويفضى به إلى المبدل لولا الثقل. والثاني على مذهب أهل الحق القائلين بأنه ليس للأجسام طبائع تقتضي السكون أو الحركة فاسكن ساكن وما تحرك متحرك في بر وبحر إلا بحض قدرة الله تعالى وحده. والثاني أن أرساء الأرض بالجبال لثلا تيمد وتبقى واقفة على وجه الماء إنما يعقل إذا كان الماء الذي استقرت على وجهه ساكنا وحينئذ يقال: إن قيل إن سبب سكونه في حيزه المخصوص طبيعته المخصوصة فلم لا يقال في سكون الأرض في هذا الحيز أنه بسبب طبيعتها المخصوصة أيضا، وإن قلنا: إنه بحض قدرته سبحانه فلم لم يقل: إن سكون الأرض أيضا كذلك فلا يعقل الأرساء بالجبال على التقديرين. والثالث أنه يجوز أن تيمد الأرض بكليتها ولا تظهر حركتها ولا يشعر بها أهلها ويكون ذلك نظير حركة السفينة من غير شعور راکبها بها ولا يابى ذلك الشعور بحركتها عند احتقان البخار فيها لأن ذلك يكون في قطعة صغيرة منها وهو يجرى مجرى الاختلاج الذي يحصل في عضو معين من البدن، ثم قال: والذي عندي في هذا الموضوع المشكل أن يقال: ثبت بالدلائل اليقينية أن الأرض كرة وثبت أن هذه الجبال على سطح الكرة جارية مجرى خشونات تحصل على وجه هذه الكرة وحينئذ نقول لو فرضنا أن هذه الخشونات ما كانت حاصلة بل كانت ملساء خالية عنها لصارت بحيث تتحرك على الاستدارة كالأفلاك لمساطحتها أو تتحرك بأدنى سبب للتحرّك فلما خلقت هذه الجبال وكانت كالخشونات على وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بثقلها نحو المركز فصارت كالآلات تدلّجها إياها عن الحركة المستديرة اهـ، وقد تابع الامام في هذا الحل العلامة البضاوي، واعترض عليه بأنه لا وجه لما ذكره على مذهب أهل الحق ولا على مذهب الفلاسفة، أما الأول فلا نذات شيء لا تقتضي تحركه وإنما ذلك بإرادة الله تعالى، وأما الثاني فلا ن الفلاسفة لم يقولوا: إن حق الأرض أن تتحرك بالاستدارة لأن في الأرض ميلا مستقيما وما هو كذلك لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير على ما ذكرنا في الطبيعي. وأورد أيضا على منع الجبال لها من الحركة أنه قد ثبت في الهندسة أن أعظم جبل في الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ إلى قطر الأرض نسبة خمس سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع ولا ريب في أن ذلك القدر من الشعيرة لا يخرج تلك الكرة عن الاستدارة بحيث يمنعها عن الحركة، وكذا حال الجبال بالنسبة إلى كرة الأرض، ثم قيل: الصحيح أن يقال خالق الله تعالى الأرض مضطربة لحكمة لا يعلمها إلا هو ثم أرساها بالجبال على جريان عادته في جعل الأشياء منوطة بالأسباب، وقال بعض المحققين في الجواب: إن المقصود أن الأرض من حيث كونها كرة حقيقية بسيطة مع قطع النظر عن كونها عنصرا كان حقها أحدا لا رين لأنها من تلك الحيثية إما ذو ميل مستدير كالأفلاك فكان حقها حينئذ أن تتحرك مثلها على الاستدارة وإما ذو ميل مستقيم فحقها السكون لكنها تتحرك بأدنى قاصر، أما السكون فلا ن الجسم الحاصل في الحيز الطبيعي لما يتحرك حركة طبيعية آنية لاستلزامها الخروج عن الحيز الطبيعي ولا يتصور من الأرض الحركة الإرادية لكونها عديمة الشعور، وأما التحرك بأدنى قاصر فيحكم به بالضرورة من له تخيل صحيح، واستوضح ذلك من كرة حقيقية على سطح حقيقي فانها لا تماسه إلا بنقطة فأدنى شيء ولو نفخة تندرج عن مكانها. نعم الواقع في نفس الأمر أحد الأمرين معينا وذكرهما توسيع للدائرة وهو أمر شائع فيما بينهم فيندفع قوله: وأما الثاني فلا ن الفلاسفة الخ، وأما قوله: إنه قد ثبت في الهندسة الخ فجوابه أنهم قد صرحوا في كتب الهيئة بأن في كل إقليم ثلاثين جبلا بل أكثر فنسبة كل جبل وإن كانت كالنسبة المذكورة لكن يجوز أن يكون مجموعها مانعا عن حركتها كالجبل المؤلف من الشعيرات المخالف

حكمه حكم كل شعرة، على أن تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها عن حر كتها باعتبار الثقل وثقل هذه الجبال يكاد أن يقاوم ثقل الأرض لأن الجبال أجسام صلبة حجرية والأرض رخوة متخلخلة كالكرة الخشبية التي ألزقت عليها حبات من حديد، وما يقال: من أن فيه غير ذلك ابتناء على قواعد الفلسفة فلا يطعن فيه لأن ذلك الابتناء غير مضر إن لم يخالف القواعد الشرعية كما فيما نحن فيه، واعترض على مادعي المعترض صحته بأنه يرد عليه ما أورده، وظني أنه بعد الوقوف على مراده لا يرد عليه شيء مما ذكر، ونحن قد أسلفنا نحوه واطنبتنا الكلام في هذا المقام ومنه يظهر ما هو الاوفق بقواعد الاسلام، ثم ما ذكره المجيب من أن المصريح به في كتب الهيئة أن في كل اقليم ثلاثين جبلا بل أكثر خلاف المشهور وهو أن في الاقليم الاول عشرين وفي الثاني سبعة وعشرين وفي الثالث ثلاثة وثلاثين وفي الرابع خمسة وخمسين وفي الخامس ثلاثين وفي كل من السادس والسابع أحد عشر والمجموع مائة وسبعة وثمانون جبلا على أن كلامه لا يخلو عن مناقشة فتدبر، ومعنى (ألقى) على ما نقل ابن عطية عن المتأولين خلق وجعل، واختار هو أنه أخص من ذلك وذلك أنه يقتضي أن الله سبحانه أوجدا للجبال من محض قدرته واختراعه لا من الأرض ووضعها عليها وأيد بأخبار رويها في هذا المقام وقد تقدم بعضها، ولم يعد بعلي كما في قوله تعالى: (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي) للإشارة إلى كمال الجبال ورسوخها وثباتها في الأرض حتى كأنها مسامير في ساجة وانظر هل تعد من الأرض فيحدث من حلف لا يجلس على الأرض إذا جلس عليها أم لا فلا يحدث لم يحضرني من تعرض لذلك، والظاهر الاول لعد العرف إياها منها وإن كان ظاهر هذه الآية كغيرها عدم العد، وقوله تعالى: (وَأَنهَارًا) عطف على رواسي والعامل فيه (ألقى) إلا أن تسلطه عليه باعتبار ما فيه من معنى الجمل والخلق أو تضمينه إياه، وعلى التقديرين لا اضمار وهو الذي اختاره غير واحد، وجوز أن يكون مفعولا به لفعل مضمر وليس اجماعاً خلافاً لابن عطية، أي وحمل أو خلق أنهاراً نظير ما قيل في قوله • علقها تبناً وماء بارداً • وقدر أبو البقاء شقو والعطف حيثئذ من عطف الجبل و كأنه لما كان أغلب منابع الانهار من الجبال ذكر الانهار بعد ما ذكر الجبال، وقوله تعالى: (وَسَبُلًا) عطف على (أنهاراً) أي وجعل طرقاً لمقاصدكم (لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ ١٥) لها فالتعليل بالنظر إلى قوله تعالى: (وسبلاً) كما هو الظاهر، ويجوز أن يكون تعليلاً بالنظر إلى جميع ما تقدم لأن تلك الآثار العظام تدل على بطلان الترك، وقيل: تدل على وجود فاعل حكيم في قوله تعالى: (تهتدون) تورية حيثئذ (وَعَلَامَاتٍ) معالم يستدل بها السابلة من نحو جبل ومنهل ورائحة تراب، فقد حكى أن من الناس من يشم التراب فيعرف بشمه الطريق وأنها مسلوكة أو غير مسلوكة ولذا سميت المسافة مسافة أخذوا لها من السوف بمعنى الشم، وأخرج ابن جرير. وغيره عن ابن عباس أنها معالم الطرق بالنهار. وعن الكلبي أنها الجبال. وعن قتادة أنها النجوم، وقال ابن عيسى: المراد منها الامور التي يعلم بها ما يراد من خط أو لفظ أو إشارة أو هيئة، والظاهر ما ذكر أولاً، وأغرب ما فسرته به وأبعده أن المراد منها حيتان طوال رقاق كالحيات في ألوانها وحرركاتها تكون في بحر الهند الذي يسار اليه من اليمن، سميت بذلك لأنها إذا ظهرت كانت علامة للوصول إلى بلاد الهند وأمانة للنجاة (وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ١٦) بالليل في البر والبحر، والمراد بالنجم الجنس فيشمل الخنس وغيرها مما يهتدي به، وعن السدي تخصيص ذلك بالثريا والفرقدين وبنات نعش والجدي؛ وعن الفراء

تخصيصه بالجدى والفرقدين ، وعن بعضهم أنه الثريا فإنه علم بالغلبة لها ، ففي الحديث إذا طلح النجم ارتفعت العاهة ، وقال الشاعر :

حتى إذا ما استقر النجم في غلس وغرد البقل ملوى ومحسود

وعن ابن عباس أنه سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ذلك فقال: هو الجدى ولو صح هذا لا يعدل عنه ، والجدى هو جدى الفرقد ، وهو على ما في المغرب بفتح الجيم وسكون الدال والمنجمون يصغرونه فراقبته وبين البرج ، وقيل : إنه كذلك لغة ، واستدل على إرادة ما يعم ذلك بما في اللوامح عن الحسن أنه قرأ ، وبالنجم (بضمهتين) وعن ابن وثاب أنه قرأ بضم فسكون فإن ذلك في القراءتين جمع كسقف وسقف ورهن ورهن والتسكين قيل للتخفيف ، وقيل : لغة ، والقول بأن ذلك جمع على فعل أولى بما قيل : إن أصله النجوم فحذفت الواو ؛ وزعم ابن عصفور أن قولهم : النجم من ضرورة الشعر وأنشد :

إن الذى قضى بذا قاض حكم أن يرد الماء إذا غاب النجم

وهو نظير قوله : حتى إذا ابتلت حلاقيم الحلق ، والضمير يحتمل أن يكون عامالكل سالك في البر والبحر من المخاطبين فيما تقدم ، وتغيير التعبير للالتفات ، وتقديم الجار والمجرور للفاصلة والضمير المنفصل للتقوى ، ويحتمل أن يكون الضمير لقريش لأنهم كانوا كثيرى الاسفار للتجارة مشهورين للاهتداء في مسائرهم بالنجم ، وإخراج الكلام عن سنن الخطاب ، وتقديم الجار والضمير للتخصيص كأنه قيل : وبالنجم خصوصا هؤلاء خصوصا يهتدون ، فالاعتبار بذلك والشكر عليه بالتوحيد الزم لهم وأوجب عليهم ، وجعل بعضهم الآية أصلا لمراعاة النجوم لمعرفة الاوقات والقبلة والطرق فلا بأس بتعلم ما يفيد تلك المعرفة ، لكن معرفة عين القبلة على التحقيق بالنجوم متعسر بل متعذر كما أفاده العلامة الربانى أبو العباس أحمد بن البناء لأنه إن اعتبر ذلك بما يسامت رؤس أهل مكة من النجوم فليس مسقط العمود منه على بسيط مكة هو العمود الواقع منه على بسيط غيرها من المدن ، وإن اعتبر بالجدى فلا يلزم من أن يكون في مكة على الاكتشاف وعلى المنكب أن يكون في غيرها كذلك إلا أن يكون في دائرة السمات المارة برؤس أهل مكة والبلد الآخر ، وذلك مجبول لا يتوصل إليه إلا بمعرفة ما بين الطولين والعرضين وهو شيء يختلف في مقداره ولم يتعين الصحيح فيه ، وقول من قال : إن ذلك يعرف بحمل المصلى مثلا الشمس بين عينيه إذا استوت في كبد السماء أطول يوم في السنة فمتى فعل ذلك فقد استقبل البيت إن أراد بكبد السماء فيه كبد سماء بلده فليس بصحيح لأن الشمس لا تستوى في كبد السماء في وقت واحد في بلدين متباينين كثيرا ، وإن أراد به كبد سماء مكة فلا يعلم ذلك في بلد آخر إلا بمعرفة ما بين البلدين في الطول ، وقد سمعت ما في ذلك من الاختلاف ، ويقال نحو هذا فيما يشبه ما ذكر بل قال قدس سره : إن معرفة ذلك على التحقيق بما يذكرونه من الدائرة الهندية ونحوها متعذر أيضا لأن مبنى جميع ذلك على معرفة الاطوال والعروض ودون تحقيق ذلك خرط القتاد ، فلا ينبغي أن يكون الواجب على المصلى الاتخري الجهة ومعرفة الجهة تحصل بالنجوم وكذا بغيرها مما هو مذكور في محله (أَفَمَنْ يَخْلُقُ) ما ذكر من المخلوقات البديعة أو يخلق كل شيء يريد (كَمَنْ لَا يَخْلُقُ) شيئا ماجليلا أو حقيرا ، وهو تبكيت للكفرة وإبطال لأشراكهم وعبادتهم غيره تعالى شأنه من الاصنام بانكار ما يستلزمه ذلك من المشابهة بينه سبحانه وبينه بعد تعداد ما يقتضى ذلك اقتضاء ظاهرا ،

وتعقيب الهمزة بالفاء لتوجيه الانفكار إلى ترتيب توهم المشابهة المذكورة على ما فعل سبحانه من الأمور العظيمة الظاهرة الاختصاص به تعالى شأنه المعلومة كذلك فيما بينهم حسبا يؤذن به غير آية ؛ والاقتصار على ذكر الخلق من بين ما تقدم لكونه أعظمه وأظهره واستتباعه إياه أو لكون كل من ذلك خالقا مخصوصا أى أبعد ظهور اختصاصه سبحانه بمبدئية هذه الشؤون الواضحة الدالة على وحدانيته تعالى وتفرده بالالوهية واستحقاق العبادة يتصور المشابهة بينه وبين ما هو بمعزل عن ذلك بالمرّة كما هو قضية اشراكم ، وكان حق الكلام بحسب الظاهر في بادى النظر أفمن لا يخلق كمن يخلق، لكن قيل: حيث كان التشبيه نسبة تقوم بالمنتسبين اختير ما عليه النظم الكريم مراعاة لحق سبق الملئكة على العدم وتفاديا عن توسط عدمها بينها وبين جزئياتها المفصلة قبلها وتبنيها على كمال قبح ما فعلوه من حيث أن ذلك ليس مجرد رفع أصنامهم عن محلها بل هو حط لمنزلة الربوبية إلى مرتبة الجداد ولا ريب أنه أقبح من الأول ، والمراد بمن لا يخلق كل ما هذا شأنه من ذوى العلم كالملائكة وعيسى عليهم السلام وغيرهم كالأصنام ، وآتى (بمن) تغليبا لذوى العلم على غيرهم مع ما فيه من المشاكلة أو ذوى العلم خاصة ويعرف منه حال غيرهم بدلالة النص ، فإن من يخلق حيث لم يكن كمن لا يخلق وهو من جملة ذوى العلم فما ظنك بالجداد ، وقيل : المراد به الأصنام خاصة ، والتعبير (بمن) إما للمشاكلة أو بناء على ما عند عبدتها ، والأولى ما تقدم ، ودخول الأصنام في حكم عدم المشابهة إما بطريق الاندراج أو بطريق الانفهام بدلالة النص على الطريق البرهاني قاله بعض المحققين . واستدل بالآية على بطلان مذهب المعتزلة في زعمهم أن العباد خالقون لأفعالهم . وقال الشهاب بعد أن قرر تقدير المفعول عاما على طرز ما ذكرنا : وجوز أن يكون العموم فيه مأخوذا من تنزيل الفعل : نزلة اللازم أنه علم من هذا عدم توجه الاحتجاج بها على المعتزلة في إبطال قولهم بخلق العباد أفعالهم كما وقع في كتب الكلام لأن السلب الكلي لا ينافي الإيجاب الجزئى اه حسبا وجدناه في النسخ التي بأيدينا ولعلها سقيمة والأفلا أظن ذلك إلا كبوة جواد وهو ظاهر (أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ١٧) أى ألا تلاحظون فلا تتذكرون ذلك فانه لجلائه لا يحتاج إلى شيء سوى التذكر وهو مراجعة ما سبق تصويره وذهل عنه ، وقدر بعضهم المفعول عدم المساواة ، وذكر أنه لعدم سبقه حتى يتصور فيه حقيقة التذكر بأن يتصور ويذهل عنه جعل التذكر استعارة تصريحية للعلم به ، وقيل : الاستعارة مكنية في المفعول المقدر وإثبات التذكر تخييل فتذكره

(وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا) تذكر اجمالى لنعمه تعالى بعد تعداد طائفة منها ، وفصل ما بينهما بقوله تعالى : (أفمن يخلق كمن لا يخلق) كما قيل للبادرة إلى الزام الحجة والقام الحجر إثر تفصيل ما فصل من الأفعال التي هي أدلة التوحيد ، ودلالاتها عليه وإن لم تكن مقصورة على حيثية الخلق ضرورة ظهور دلالاتها عليه من حيثية الانعام أيضا لكنها كانت من مستتبعات الحيثية الأولى استغنى عن التصريح بها ثم بين حالها بطريق الإجمالى أى إن تعدوا نعمه تعالى الفائضة عليكم بما ذكر وما يذكر لا تطيقوا حصرها وضبط عددها فضلا عن القيام بشكرها ، وقد تقدم الكلام في تحقيق ذلك حسبا من الله تعالى به (إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ) حيث يستمر ما فرط منكم من كفرانها والاخلال بالقيام بحقوقها ولا يعاجلكم بالعقوبة على ذلك (رَحِيمٌ ١٨) حيث يفيضها عليكم مع استحقاقكم للقطع والحرمان بما تأتون وما تذكرون من أصناف الكفر والعصيان

التي من جملتها المساواة بين الخالق وغيره ، وكل من ذنك السر والافاضة نعمة وأيما نعمة ، فالجمله تعليل للحكم بعدم الاحصاء ، وتقديم المغفرة على الرحمة لتقدم التخلية على التحلية ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ ﴾ أى تضمرونه من العقائد والأعمال ﴿ وَمَا تُعْلِنُونَ ١٩ ﴾ أى تظهرونه منهما ، وحذف العائد لمرعاة الفواصل أى يستوى بالنسبة إلى علمه سبحانه المحيط بالأمران ، وفى تقديم الأول على الثانى تحقيق للمساواة على أبغ وجه ، وفى ذلك من الوعيد والدلالة على اختصاصه تعالى بصفات الإلهية ما لا يخفى ، أما الأول فلأن علم الملك القادر بمخالفة عبده يقتضى مجازاته ، وكثيرا ما ذكر علم الله تعالى وقدرته وأريد ذلك ، وأما الثانى فبناء على ما قيل : إن تقديم المسند إليه فى مثل ذلك يفيد الحصر ، ومن هنا قيل : إنه سبحانه أبطل شركهم للاصنام أولا بقوله تعالى : (أفمن يخلق كمن لا يخلق) وأبطله ثانيا بقوله تبارك اسمه : (والله يعلم) الخ كأنه قيل : إنه تعالى عالم بذلك دون ما تشركون به فإنه لا يعلم ذلك بل لا يعلم شيئا أصلا فكيف يعد شريكا لعالم السر والخصيات •

وفى الكشف أن فى الجملة الأولى اشعارا بأنه تعالى وما ظفهم حق الشكر لعدم الامكان وتجاوز سبحانه عن الممكن إلى السهل الميسور ، وفى الثانية ما يشعر بأنهم قصرُوا فى هذا الميسور أيضا فاستحقوا العتاب • ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ ﴾ شروع فى تحقيق أن آلهتهم بمعزل عن استحقاق العبادة وتوضيحه بحيث لا يبقى فيه شائبة ريب بتعداد أحوالها المنافية لذلك منافاة ظاهرة ، وكأنها إنما شرحت مع ظهورها للتنبيه على كمال حماقة المشركين وأنهم لا يعرفون ذلك إلا بالتصريح أى والآلهة الذين تعبدونهم أيها الكفار ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ سبحانه ﴿ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا ﴾ من الأشياء أصلا أى ليس من شأنهم ذلك ، وذكر بعض الأجلة أن ذكر هذا بعد نفى التشابه والمشاركة للاستدلال على ذلك فكأنه قيل : هم لا يخلقون شيئا ولا يشارك من يخلق من لا يخلق فينتج من الثالث هم لا يشاركون من يخلق ويلزمه أن من يخلق لا يشاركهم فلا تكرر ، وقيل عليه : إنه مبنى على أن من يخلق ومن لا يجرى على غير معين ، ويفهم من سابق كلام هذا البعض أنه بنى الكلام على أن الأول هو الله تعالى والثانى الاصنام ، ويقتضى تقريره هناك عدم الحاجة إلى هذه المقدمة للعلم بها وكونها مفروغا عنها ، فالوجه أن التكرار لمزاوجة قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُخْلَقُونَ ٢٠ ﴾ وتعقب بأن المصرح به العموم فى الموضعين وأما التخصيص فيهما بما ذكر فلائن من يخلق عندنا مخصوص به تعالى فى الخارج اختصاص الكوكب النهارى بالشمس وإن عم باعتبار مفهومه ، ومن لا يخلق وإن عم ذهننا وخارجا فتفسيره بمن عبد لاقتضاء المقام له ، ومقتضى التقرير ليس عدم الحاجة إلى المقدمة بل هو كونها فى غاية الظهور بحيث لا يحتاج إلى إثباتها وهذا مصحح لكونها جزأ من الدليل ، وإذا ظهر المراد بطل الإبراداه ، ولعل الأوجه فى توجيه الذكر ما أشرنا إليه أولا ، وحيث أنه لا تلازم أصلا بين نفى الخالقية وبين الخلوقة أثبت ذلك لهم صريحا على معنى شأنهم أنهم يخلقون اذ الخلوقة مقتضى ذواتهم لأنهم مكنه مفتقرة فى وجودها وبقائها إلى الماعل ، وبناء الفعل للمفعول - كما قال بعض الأجلة - لتحقيق التضاد والمقابلة بين ما أثبت لهم وما نفى عنهم من وصف الخالقية والمخلوقية ولا يذان بعدم الحاجة إلى بيان الماعل لظهور اختصاص بفاعله جل جلاله ، ولعل تقديم الضمير هنا لمجرد التقوى ، والمراد بالخلق منفيا ومثباتا المعنى المتبادر منه •

وجوز أن يراد من الثاني النحت والتصوير بناء على أن المراد من الذين يدعونهم الاصنام ، والتعبير عنهم بما يعبر عنه عن العقلاء لمعاملتهم إياهم معاملتهم ، والتعبير عن ذلك بالخلق لرعاية المشاكلة ، وفي ذلك من الايمان بمزيد ركاكة عقول المشركين مافيه حيث أشركوا بخلقهم مخلوقهم ، وإرادة هذا المعنى من الاول أيضاً ليست بشيء إذ القدرة على مثل ذلك الخلق ليست مما يدور عليه إستحقاق العبادة أصلاً ، وقرأ الجمهور بالتاء المثناة من فوق في (تسرون . وتعلنون . وتدعون) وهي قراءة مجاهد . والاعرج . وشيبة . وأبي جعفر وهبيرة عن عاصم ، وفي المشهور عنه أنه قرأ بالياء آخر الحروف في الاخير وبالتاء في الاولين ، وقرئت الثلاثة بالياء في رواية عن أبي عمرو . وحمة ، وقرأ الاعمش (والله يعلم الذي تبدون وما تكتمون والذين تدعون) الخ بالتاء من فوق في الأفعال الثلاث ، وقرأ طلحة (ماتحفون وما تعلنون . وتدعون) بالتاء كذلك ، وحملت القراءتان على التفسير لمخالفتهما السواد المصحف ، وقرأ محمد اليماني (يدعون) بضم الياء وفتح العين مبنياً للفعول أي يدعونهم الكفار ويعبدونهم (أموات) خبر ثان للدخول أو خبر مبتدأ محذوف أي هم أموات ، وصرح بذلك لما أن إثبات المخلوقة لهم غير مستدع لنفي الحياة عنهم لما أن بعض المخلوقين أحياء ، والمراد بالموت على أن يكون المراد من المخبر عنه الاصنام عدم الحياة بلا زيادة عما من شأنه أن يكون حياً . وقوله سبحانه : (غير أحياء) خبر بعد خبر أيضاً أوصفة (اموات) وفائدة ذكره التأكيد عند بعض ، وأختير التأسيس وذلك أن بعض ما لا حياة فيه قد تعتريه الحياة كالنطفة فجاء به للاحتراز عن مثل هذا البعض فكأنه قيل : هم أموات حالا وغير قابلين للحياة مآلاً ، وجوز أن يكون المراد من المخبر عنه بما ذكر ما يتناول جميع معبوداتهم من ذوى العقول وغيرهم فيرتكب في (اموات) عموم المجاز ليشمل ما كان له حياة ثم مات كعزير أو سيموت كعيسى والملائكة عليهم الصلاة والسلام وما ليس من شأنه الحياة أصلاً كالاصنام . و (غير أحياء) على هذا إذا فسر بغير قابلين للحياة يكون من وصف الكل بصفة البعض ليكون تأسيساً في الجملة وإذا اعتبر التأكيد فالأمر ظاهر ، وجوز أن من أولئك المعبودين الملائكة عليهم الصلاة والسلام وكان اناس من المخاطبين يعبدونهم ، ومعنى كونهم أمواتاً أنهم لا بد لهم من الموت وكونهم غير أحياء غير تامة حياتهم والحياة التامة هي الحياة الذاتية التي لا يرد عليها الموت ، وجوز في قراءة (والذين يدعون) بالياء آخر الحروف أن يكون الاموات هم الداعين ، وأخبر عنهم بذلك تشبيهاً لهم بالاموات لكونهم ضللاً لا غير مهتدين ، ولا يخفى مافيه من البعد (وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ٢١) الضمير الاول للآلهة والثاني لعبدها ، والشعور العلم أو مباديه ، وقال الراغب : يقال شعرت أي أصبت الشعر ، ومنه استعير شعرت كذا أي علمت علماً في الدقة كاصابة الشعر ، قيل : وسمى الشاعر شاعراً لفطنته ودقة معرفته ، ثم ذكر أن المشاعر الحواس وأن معنى لا تشعرون لا تدركون بالحواس وأن لو قيل في كثير مما جاء فيه لا تشعرون لا تعقلون لم يحز إذ كثير مما لا يكون محسوساً يكون معقولاً ، و « إيان » عبارة عن وقت الشيء ويقارب معنى متى ، وأصله عند بعضهم أي أو ان أي أي وقت فحذف الالف ثم جعل الواو ياء وأدغم وهو كما ترى . وقرأ أبو عبد الرحمن « إيان » بكسر الهمزة وهي لغة قومه سليم ، والظاهر أنه معمول ليبعثون والجملة في موضع نصب - يبعثون - لأنه معلق عن العمل أي ما يشعر أولئك الآلهة متى يبعث عبدهم ، وهذا من باب التهمك بهم

بناء على ارادة الاصنام لأن شعور الجناد بالامور الظاهرة بديهي الاستحالة عند كل أحد فكيف بما لا يعلمه الا العليم الخبير . وفي البحر أن فيه تهكما بالمشركين وأن آلهتهم لا يعلمون وقت بعثهم ليجازوهم على عبادتهم ايهم ، ولعل هذا جار على سائر الاحتمالات في الآلهة ، وفيه تنبيه على أن البعث من لوازم التكليف لأنه للجزاء والجزاء للتكليف فيكون هو له وأن معرفة وقته لا بد منه في الألوهية ، وقيل : ضميرا (يشعرون - ويبعثون) للآلهة ويأزم من نفي شعورهم بوقت بعثهم نفي شعورهم بوقت بعث عبدتهم وهو الذي يقتضيه الظاهر ، ومن جوز أن يكون المراد من الاموات الكفرة الضلال جعل ضميري الجمع هنا لهم ، والكلام خارج مخرج الوعيد أي وما يشعر أولئك المشركون متى يبعثون الى التعذيب ، وقيل : الكلام تم عند قوله تعالى : (وما يشعرون) و (ايان يبعثون) ظرف لقوله سبحانه : ﴿ اَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَاحِدٌ ﴾ على معنى أن الاله واحد يوم القيامة نظير (مالك يوم الدين) قال أبو حيان : ولا يصح هذا القول لأن ايان إذ ذاك تخرج عما استقر فيها من كونها ظرفا اما استفهاما أو شرطا وتمحض للظرفية بمعنى وقت مضافا للجملة بعده نحو وقت يقوم زيد أقوم ، على أن هذا التعلق في نفسه خلاف الظاهر ، والظاهر أن قوله سبحانه : (ألهمكم) تصريح بالمدعى وتلخيص للنتيجة غب اقامة الحجة ﴿ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ وأحوالها التي من جملتها البعث وما يعقبه من الجزاء ﴿ قُلُوبُهُمْ مُّكَنَّرَةٌ ﴾ للوحدانية جاحدة لها أو الآيات الدالة عليها ﴿ وَهُمْ مُّسْتَكْبِرُونَ ۚ ﴾ عن الاعتراف بها أو عن الآيات الدالة عليها ، والفاء للايدان بأن اصرارهم على الانكار واستمرارهم على الاستكبار وقع موقع النتيجة للدلائل الظاهرة والبراهين القطعية فهي للسيببية كما في قولك : احسنت الى زيد فانه أحسن الى ، والمعنى انه قد ثبت بما قرر من الدلائل والحجج اختصاص الآلهية به سبحانه فكان من نتيجة ذلك اصرارهم على الانكار واستمرارهم على الاستكبار ، وبناء الحكم على الموصول للاشعار بعلية ما في حيز الصلة له ، فان الكفر بالآخرة وبما فيها من البعث والجزاء على الطاعة بالثواب وعلى المعصية بالعقاب يؤدي إلى قصر النظر على العاجل وعدم الالتفات الى الدلائل الموجب لانكارها وإنكار موداها والاستكبار عن اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام وإلّايمان به ، وأما الإيّاان بها وبما فيها فيدعو لاحالة إلى الالتفات إلى الدلائل والتأمل فيها رغبة ورهبة فيورث ذلك يقينا بالوحدانية وخضوعا لأمر الله تعالى قاله بعض المحققين *

ومن الناس من قال : المراد وهم مستكبرون عن الإيّاان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعه ، فيكون الانكار إشارة إلى كفرهم بالله تعالى والاستكبار إشارة إلى كفرهم برسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والأول أظهر ، واسناد الانكار إلى القلوب لانها محل وهو أبان من إسناده اليهم ، ولعله إنما لم يسلك في إسناد الاستكبار مثل ذلك لأنه أثر ظاهر كما تشير اليه الآية بعد ، وقد قال بعض العلماء : كل ذنب يمكن التستر به وإخفاؤه إلا التكبر فانه فسق يازمه الاعلان ﴿ لَا جَرَمَ ﴾ أي حق أو حقا ﴿ اِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ ﴾ من الانكار ﴿ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾ من الاستكبار ، وقال يحيى بن سلام . والنقاش : المراد هنا بما يسرون تشاورهم في دار الندوة في قتل النبي عليه الصلاة والسلام ، وهو كما ترى ، وأيا ما كان فالمراد من العلم بذلك

الوعيد بالجزاء عليه ، وأن وما بعدها في تأويل مصدر مرفوع - بلا جرم - بناء على ما ذهب اليه الخليل . وسيبويه . والجمهور من أنها اسم مركب مع لا تركيب خمسة عشر وبعد التركيب صار معناها معنى فعل وهو حق فهي مؤولة بفعل . وأبو البقاء يؤولها بمصدر قائم مقامه وهو حقا ، وقيل : مرفوع - بجرم - نفسها على أنها فعل ماض بمعنى ثبت ووجب و (لا) نافية لكلام مقدر تكلم به الكفرة كقوله سبحانه : (لا أقسم) على وجه . وذهب الزجاج إلى أنه منصوب على المفعولية - لجرم - على أنها فعل أيضا لكن بمعنى كسب وفاعلها مستتر يعود إلى مافهم من السياق ولا كما في القول السابق ، وقيل : إنه خبر (لا) حذف منه حرف الجر و (جرم) اسمها ، والمعنى لاصدا ولا منع في أن الله يعلم الخ ، وقد مر تمام الكلام في ذلك •

وقرأ عيسى الثقفي (إن) بكسر الهمزة على الاستئناف والقطع مما قبله على ما قال أبو حيان ، ونقل عن بعضهم أنه قد يغني (لا جرم) عن القسم تقول : لا جرم لا تينك وحينئذ تكون الجملة جواب القسم (إنه) جل جلاله (لَا يُحِبُّ الْمُتَكَبِّرِينَ ٢٣) أي مطلقا ويدخل فيه من استكبر عن التوحيد أو عن الآيات الدالة عليه دخولا أوليا ، وجوز أن يراد به أولئك المستكبرون والأول أولى ، وأياما كان فلاستفعال ليس للطلب مثله فيما تقدم ، وجوز كونه عاما مع حمل الاستفعال على ظاهره من الطلب أي لا يحب من طلب الكبر فضلا عن اتصف به ، وقد فرق الراغب بين الكبر والتكبر والاستكبار بعد القول بأنها متقاربة ، والحق أنه قد يستعمل بعضها موضع بعض ، وسيأتى إن شاء الله تعالى ذكر ذلك آنفا وأظنه قد تقدم أيضا ، والجملة تعليل لما تضمنه الكلام السابق من الوعيد ، والمراد من نفى الحب البغض وهو عند البعض مؤول بنحو الانتقام والتعذيب ، والأخبار الناطقة بسوء حال المتكبر يوم القيامة كثيرة جدا •

(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ) أي لأولئك المستكبرين ، وهو بيان لإضلالهم غيب بيان ضلالهم ، وقيل : الضمير لكفار قريش الذين كانوا - كما روى عن قتادة - يعمدون بطريق من يغدو على النبي ﷺ ليطلع على حلية أمره فاذا مر بهم قال لهم : (مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ) على محمد عليه الصلاة والسلام (قَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٢٤) أي ما كتبه الأولون كما قالوا : (اكتبها فهي تملئ عليه) فالأساطير جمع أسطار جمع سطر فهو جمع الجمع ، وقال المبرد : جمع أسطورة كأرجوحة وأراجيح ومقصودهم من ذلك أنه لا تحقيق فيه ، وقيل : القائل لهم بعض المسلمين ليعلموا ما عندهم وقيل : القائل بعضهم على سبيل التهكم وإلا فهو لا يعتد بإنزال شيء ، ومثل هذا يقال في الجواب عن تسميته بالمنزل في الجواب بنما على تقدير المبتدأ فيه ذلك ، ويجوز أن يسموه بما ذكر على الفرض والتسليم ليردوه كقوله : (هذا ربى) وقيل : قدره منزلا مجارة ومشكلة •

وفي الكشف أن (ماذا) منصوب - بأنزل - أي شيء أنزل ربكم أو مرفوع بالابتداء بمعنى أي شيء أنزل ربكم ، فاذا نصبت فمعنى (أساطير الأولين) ما تدعون نزوله ذلك ، وإذا رفعت فالمعنى المنزل ذلك كقوله تعالى : (ماذا ينفعون قل العفو) فيمن رفع اه ، وقد خفي تحقيق مراده على بعض المحققين ، فقد قال صاحب الفرائد : الوجه أن يكون مرفوعا بالابتداء بدليل رفع (أساطير) فان جواب المرفوع مرفوع وجواب المنصوب منصوب ولم يقرأ أحد هنا بالنصب •

وقال صاحب التفسير : إن في كلام الزمخشري نظرا وبينه بما بينه وأجاب بما أجاب ، وأطال الطيبي الكلام في ذلك ، وقد أجاد صاحب الكشف في هذا المقام فقال : إن قوله أو مرفوع بالابتداء بمعنى أى شئ أنزله ايضاح والا فالمعنى ما الذى أنزله على المصرح به في الفصل اذ لا وجه لحذف الضمير من غير استتالة (١) مع أن اللفظ يحتمل النصب والرفع احتمالا سواء ، وعلى ذلك يلوح الفرق بين التقديرين ظهورا بينا ، فان المنصوب وإن دل على ثبوت أصل الفعل وأن السؤال عن المفعول متقاعد عن دلالة المرفوع فقد علم ان الجملة التى تقع صلة للموصول حقها ان تكون معلومة للمخاطب وأين الحكم المسلم المعلوم من غيره ، واذا ثبت ذلك فليعلم انه على تقديرين لم يطابق به الجواب لقوله فى (قالوا خيرا) طوبق به الجواب بخلاف (اساطير) وقوله هنا كقوله تعالى : (ماذا ينفعون) الى آخره فيمن رفع تشبيهه فى العدول الى الرفع لا وجهه فان الجواب هنالك طبق السؤال بخلاف مانحن فيه ، وإنما قدر ما تدعون نزوله على تقدير النصب لأن السائل لم يكن معتقدا لانزال محقق بل سئل عن تعيين ما سمع نزوله فى الجملة فيكفى فى رده الى الصواب ما تدعون نزوله أساطير ، وأما على تقدير الرفع فلما دل على أن الانزال عنده محقق مسلم لا نزاع فيه وإنما السؤال عن التعيين للمنزل أجيبت بأن ذلك المحقق عندك أساطير تم كما إذ من المعلوم أن المنزل لا يكون أساطير فبولغ فى رده الى الصواب بالتمسك به وأنه بت الحكم بالتحقيق فى غير موضعه فأرى السائل أنه طوبق ولم يطابق فى الحقيقة بل بولغ فى الرد ، ويشبه أن يكون الأول جوابا للسؤال فيما بينهم أو الوافدين ، والثانى جوابا عن سؤال المسلمين على ما ذكر من الاحتمالين لا العكس على ما ظن ، هذا هو الاشبه فى تقرير قوله الموافق لما ذكره من بعد على ما مره وجعل ما ذكره هنالك وجهها ثالثا وأنه طوبق به الجواب ههنا وتوجيه اختلاف التقديرين اعدام ونزولا بما مهدناه وإن ذهب اليه الجمهور تكلف عنه غنى اه . وقرئ (أساطير) بالنصب كما نص عليه أبو حيان . وغيره فانكار صاحب الفرائد من قلة الاطلاع (ليحملوا) متعلق - بقالوا - كما هو الظاهر أى قالوا ذلك لأن يحملوا (أوزارهم) أى آثامهم الخاصة بهم وهى آثام ضلالهم ، وهو جمع وزر ويقال للثقل تشبيهها بوزر الجبل ، ويعبر بكل منهما عن الاثم كما فى هذه الآية ، وقوله تعالى ليحملوا أثقالهم : (كاملة) لم ينقص منها شئ . ولم يكفر بنحو نكبة تصيبهم فى الدنيا أو طاعة مقبولة فيها كما تكفر بذلك أوزار المؤمنين ، وقال الامام : معنى ذلك أنه لا يخفف من عذابهم شئ بل يوصل اليهم بكليته ، وفيه دليل على أنه تعالى قد يسقط بعض العقاب عن المؤمنين اذ لو كان هذا المعنى حاصل لكل لم يكن لتخصيص هؤلاء الكفار به فائدة ، وحمل الاوزار مجاز عن العقاب عليها . وأخرج ابن جرير عن زيد بن أسلم انه بلغه ان الكافر يتمثل عمله فى صورة اقبح ما خالق الله تعالى وجهها وأنتنه ريمحا فيجلس الى جنبه كلما افزعه شئ زاده وكلما يخاف شيئا زاده خوفا فيقول : بئس الصاحب انت ومن أنت ؟ فيقول : وما تعرفنى ؟ فيقول : لا . فيقول : أنا عملك كان قبيحا فلذلك ترائى قبيحا وكان منتنا فلذلك ترائى منتنا طاطىء الى أركبك فطالما ركبتنى فى الدنيا فيركبني وهو قوله تعالى : (ليحملوا أوزارهم كاملة) (يوم القيامة) ظرف ليحملوا (ومن أوزار الذين يضلونهم) أى وبعض اوزار من ضل

باضلالهم على معنى ومثل بعض اوزارهم - فن - تبعيضية لأن مقابلته لقوله تعالى : (كاملة) يعين ذلك .
والمراد بهذا البعض حصة التسبب فالمضل والضال شريكان هذا يضل وهذا يطاوعه فيتحاملان الوزر وللضال
اوزار غير ذلك وليست تلك محمولة ، وقال الاخفش : ان (من) زائدة اى وأوزار الذين يضلونهم على معنى
أنهم يعاقبون عقابا يكون مساويا لعقاب كل من اقتدى بهم ، والى الزيادة ذهب ابو البقاء واعترض على التبعض
بأنه يقتضى ان المضل غير حامل كل اوزار الضال وهو مخالف للبأثور « من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر
من عمل بها من غير أن ينقص ذلك من اوزارهم شيئا » وفيه ان المأثور يدل على التبعض لا أن بينهما مخالفة كما
لا يخفى ، ولتوهم هذه المخالفة قال الواحدى : إن من للجنس أى ليحملوا من جنس اوزار الاتباع ، وتعبه أبو حيان
بأن من التى لبيان الجنس لا تقدر بما ذكر وانما تقدر بقولنا الاوزار التى هى اوزار الذين يضلونهم فيقول من
حيث المعنى الى قول الاخفش وإن اختلفا فى التقدير ، ولا م (ليحملوا) للعاقبة لأن الحمل مترتب على فعلهم وليس
باعثا ولا غرضا لهم ، وعن ابن عطية انها تحتل أن تكون لام التعليل ومتعلقة بفعل مقدر لا بقالوا اى قدر
صدور ذلك ليحملوا ، ويحىء حديث تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض وأنت تدري أن فيه خلافا .
وجوز فى البحر كونها لام الأمر الجازمة على معنى أن ذلك الحمل متحم عليهم فيتم الكلام عند قوله
سبحانه : (أساطير الأولين) والظاهر العاقبة ، وصيغه الاستقبال فى (يضلونهم) للدلالة على استمرار الاضلال أو
باعتبار حال قولهم لا حال الحمل .

(بغير علم) حال من المفعول كأنه قيل : يضلون من لا يعلم انهم ضلال على الباطل ، وفيه تنبيه على أن
كيدهم لا يروج على ذى لب وإنما يقلدهم الجهلة الأغبياء وفيه زيادة تعيير لهم وذم إذ كان عليهم إرشاد الجاهلين
لا اضلالهم ، وقيل : انه حال من الفاعل أى يضلون غير عالمين بأن ما يدعون اليه طريق الضلال ، وقيل :
المعنى حيث يضلون جهلامهم بما يستحقونه من العذاب الشديد على ذلك الاضلال ، ونقل القول بالحالية عن
الفاعل بنحو هذا المعنى عن الواحدى ، وزعم بعضهم أنه الوجه لا الحالية من المفعول ، وأيد بأن التذييل بقوله
تعالى : (ألا ساء ما يزرون) وقوله سبحانه : (من حيث لا يشعرون) يقويه ، وليس بذلك ، وما ذكر من هذا
المؤيد أنه اذا جعل حالا من المفعول لم يكن له تعلق بما سيق له الكلام من حال المضلين وقد هديت الى وجهه .
ورجحه أبو حيان بأن المحدث عنه هو المسند اليه الاضلال على جهة الفاعلية فاعتباره ذا الحال أولى ، ويرد عليه
مع ما يعلم مما ذكر أن القرب يعارضه فلا يصلح مرجحا ، وقيل : هو حال من ضمير الفاعل فى (قالوا) على
معنى قالوا ذلك غير عالمين بأنهم يحملون يوم القيامة اوزار الضلال والاضلال ؛ وأيد بقوله تعالى : (وأنهم
العذاب من حيث لا يشعرون) من حيث أن حمل ما ذكر من اوزار الضلال والاضلال من قبيل اتيان العذاب
من حيث لا يشعرون ، ويرده ان الحمل المذكور كما هو صريح الآية إنما هو يوم القيامة والعذاب المذكور
إنما هو العذاب الدنيوى كما ستسمعه إن شاء الله تعالى وجوز أن يكون حالا من الفاعل والمفعول كما قال ذلك
ابن جنى فى قوله : (فأتت به قومها تحمله) وهو خلاف الظاهر ، واستدل بالآية على أن المقلد يجب عليه أن يبحث
ويميز بين الحق والمبطل ولا يعذر بالجهل ، وهو ظاهر على ما قدمناه من الوجه الاوجه (ألا ساء ما يزرون ٢٥)
أى بس شيئا يزرونه ويرتكبونه من الاثم فعلهم المذكور .

﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وعيد لهم برجوع غائلة مكرهم عليهم كدأب من قبلهم من الامم الخالية الذين اصابهم ما اصابهم من العذاب العاجل، والمكر صرف الغير عما يقصده بحيلة وهو هنا على ما قيل مجاز عن مباشرة اسبابه وترتيب مقدماته لأن ما بعد يدل على أنه لم يحصل الصرف، وجوز أن يرتكب فيه التجريد أي سوا منصوبات وحيلاً ليخدعوا بهارسل الله عليهم الصلاة والسلام ﴿فَإِنَّ اللَّهَ بُنِيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ أي من جهة الدعائم والعمد التي بنوا عليها بأن ضعفت فمن ابتدائية والبنيان اسم مفرد مذكر، ونقل الراغب عن بعض اللغويين أنه جمع بنيانة مثل شعير وشعيرة وتمر وتمرّة ونخل ونخلة وإن هذا النحو من الجمع يصح تذكيره وتأنينه، وأصل الايتان كما قال المجيء بسهولة وهو مستحيل بظاھرہ في حقه سبحانه ولذلك احتاج بعضهم إلى تقدير مضاف أي أمر الله تعالى وروى ذلك عن قتادة، وجعل ذلك في الكشف من قبيل أي عليه الدهر بمعنى أهله وأفناه، وحسن تدللاً حاجة إلى تقدير المضاف. وقرئ (بنيتهم) وهو بمعنى بنائهم يقال بنيت أبنياً بنو بنيته وبني نعم كثيراً ما يعبر بالبنية عن الكعبة وقرأ جعفر بن جهم والضحاك (بيوتهم) ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ أي سقط عليهم سقف بنيانهم إذ لا يتصور له القيام بعد تهمد قواعده، (ومن) متعلق بخروهي لا ابتداء الغاية أو متعلق بمحذوف على أنه حال من السقف مؤكدة، وقال ابن عطية وابن الأعرابي أن (من فوقهم) ليس بتأكيدي لأن العرب تقول خر علينا سقف ووقع علينا حائط إذا انهدم في ملك القائل وإن لم يقع عليه حقيقة فهو لبنيانهم كانوا تحته حين هدم. ومن الناس من زعم أن (على) بمعنى عن وهي للتعليل والكلام على تقدير مضاف أي خر من أجل كفرهم السقف وجيء بقوله تعالى: (من فوقهم) مع (خر) لدفع توهم أن يكون قد خروهم ليسوا تحته، ولا يخفى أنه تطويل من غير طائل بل كلام لا ينبغي أن يتفوه به فاضل، والكلام تمثيل بمعنى أن حالهم في تسويتهم المنصوبات والحيل ليكرهوا بهارسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وابطال الله تعالى إياها وجعلها سبباً لهلاكهم كحال قوم بنوا بدياناً وعمدوه بالاساطين فأنى ذلك من قبل اساطينه بأن ضعفت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته، ووجه الشبه أن ما نصبوه وخيلوه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البرار والفناء فالاساطين بمنزلة المنصوبات وإنقلابها عليهم مهلكة كإنقلاب تلك الحيل على أصحابها والبنيان ما كان زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتطواطئوا عليه من الرأي المدعم بالمكانة، ويشبه ذلك قولهم، من حفر لأخيه جباً وقع فيه منكباًه ويقرب من هذا ما قيل إن المراد احبط الله تعالى أعمالهم، وقيل الأمر مبني على الحقيقة، وذلك أن نمرود بن كنعان بنى صرحاً بابل ليصعد بزعمه إلى السماء ويعرف أمرها ويقاقل أهلها وأفرط في علوه فكان طولاه في السماء على ما حكى النقاش وروى عن كعب فرسخين، وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ووهب، كان ارتفاعه خمسة آلاف ذراع وعرضه ثلاثة آلاف ذراع فبعث الله تعالى عليه ريحاً فهدمته وخر سقفه عليه وعلى أتباعه فهلكوا، وقيل: هدمه جبريل عليه السلام بمخاضه ولما سقط تبلبلت الناس من الفزع فتكلموا يومئذ ثلاث وسبعين لساناً فلذلك سميت بابل وكان لسان الناس قبل ذلك السريانية، ولا يخفى ما في هذا الخبر من المخالفة للشهور لأن موجهه أن هلاك نمرود كان بما ذكر والمشهور أنه عاش بعد قصة الصرح وأهلكه الله تعالى ببعوضة وصلت لدماغه اظهاراً لكمال خسته وعجزه وجزاه سبحانه من جنس عمله لأنه صعد إلى جهة السماء بالنسور فأهلكه الله تعالى بأخس الطيور، وما ذكر في وجه تسمية المكان المعروف ببابل هو المشهور، وفي معجم البلدان أن مدينة بابل يوراسف

الجبار واشتق اسمها من المشتري لأن بابل باللسان البابلي الاول اسم للمشتري وآخرها الاسكندر، وما ذكر من أن اللسان كان قبل ذلك السريانية ذكره البغوي ونظر فيه الخازن بأن صالحا عليه السلام وقومه كانوا قبل وكانوا يتكلمون بالعربية وكان قبائل قبل إبراهيم عليه السلام مثل طسم وجديس يتكلمون بالعربية أيضا وقد يدفع بالعناية •

وقال الضحاك الآية اشارة الى قوم لوط عليه السلام وما فعل بهم وبقرامهم، والكلام أيضا مبنى على الحقيقة واختار جماعة بناءه على التمثيل حسبما سمعت وعليه فالمراد على المختار من الذين كفروا من قبل ما يشمل جميع الماكرين الذين هدم عليهم بنيانهم وسقط في أيديهم وقرأ الاعرج السقف وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ومجاهد (السقف) بضم السين فقط وكلاهما جمع سقف وفعل على ما قال أبو حيان محفوظان في جمع فعل وليساه قيسين فيه ويجمع على سقوف وهو القياس. وقرأت فرقة (السقف) بفتح السين وضم القاف وهي لغة في السقف، وذكر أن الأصل مضموم القاف وسأكنه مخففه وكثر استعماله على عكس قولهم رجل بفتح فضم ورجل بفتح فسكون وهي لغة تميمية ﴿وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٢٦﴾ باتيانه منه بل يتوقعون اتيان مقابله بما يريدون ويشتهون، والمراد به العذاب العاجل، وفي عطف هذه الجملة على ما تقدم تهويل لا مرهلا كهم، ويدل على أن المراد به العاجل قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ﴾ أي يذلهم، والظاهر أن ضمائر الجمع - للذين مكروا - من قبل كأنه قيل: قد مكروا الذين من قبلهم فعذبهم الله تعالى في الدنيا ثم يعذبهم في العقبى، و (ثم) للإيلاء إلى ما بين الجزأين من التفاوت مع ما تدل عليه من التراخي الزماني، وتقديم الظرف على الفعل قيل لقصر الاخزاء على يوم القيامة، والمراد به ما بين بقوله سبحانه: ﴿وَيَقُولُ﴾ أي لهم تفضيحا وتوييحا ﴿أَيْنَ شُرَكَائِي﴾ إلى آخره، ولا شك أن ذلك لا يكون إلا في ذلك اليوم، وقال بعض المحققين: ليس التقديم لذلك بل لأن الاخبار بحزاتهم في الدنيا مؤذن بأن لهم جزاء أخرويا فبقى النفس مترتبة إلى وروده سائلة عنه بأنه ماذا مع تيقنها بأنه في الآخرة فسبق الكلام على وجه يؤذن بأن المقصود بالذكر جزاؤهم لا كونه في الآخرة، وذكر أيضا أن الجملة المذكورة عطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي هذا الذي فهم من التمثيل من عذاب هؤلاء الماكرين القائلين في القرآن العظيم أساطير الأولين أو ما هو أعم منه، وبما ذكر من عذاب أولئك الماكرين من قبل جزاؤهم في الدنيا ويوم القيامة يخزيهم إلى آخره، ثم قال: والضمير اما للمغترين في حق القرآن الكريم أو لهم ولمن مثلوا بهم من الماكرين، وتخصيصه بهم يأباه السباق والسياق اه • وفيه من ارتكاب خلاف الظاهر ما فيه فليتأمل، وفسر بعضهم الاخزاء بما هو من روادف التعذيب بالنار لانه الفرد الكامل وقد قال تعالى: (إنك من تدخل النار فقد أخزيته) وقيل عليه: ان قوله سبحانه: (أين شركائي) إلى آخره يأباه لانه قبل دخولهم النار. وأجيب بأن الواو لا تقتضي الترتيب، وأنت تعلم أن الأولى مع هذا حمله على مطلق الازلال، وإضافة الشركاء إلى نفسه عز وجل لأدنى ملاسة بناء على زعمهم أنهم شركاء لله سبحانه عما يشركون فتكون الآية كقوله تعالى: (أين شركائكم الذين كنتم تزعمون) • وجوز أن يكون ما ذكر حكاية منه تعالى لإضافتهم فانهم كانوا يضيفون ويقولون: شركاء الله تعالى،

وفي ذلك زيادة في توبيخهم ليست في أين أصنامكم مثلاً لو قيل ، ولا يخفى أن هذا خزي وإهانة بالقول فإذا فسر الاخزاء فيما تقدم بالتعذيب بالنار كانت الآية مشيرة الى خزيبين فعلى وقولى ، وأشير إلى الأول أولاً لأنه أنسب بسابقه . وقرأ الجمهور (شركائي) ممدوداً مهموزاً مفتوح الياء ، وفرقة كذلك إلا أنهم سكنوا الياء فتسقط في الدرج لالتقاء الساكنين ، والبزى عن ابن كثير بخلاف عنه بالقصر وفتح الياء ، وأنكر ذلك جماعة وزعموا أن هذه القراءة غير مأخوذ لأن قصر الممدود لا يجوز إلا ضرورة ، وليس كما قالوا فإنه يجوز في السعة ، وقد وجه أيضاً بأن الهمزة المكسورة قبل الياء حذفت للتخفيف وليس كقصر الممدود مطلقاً ، مع أنه قد روى عن ابن كثير قصر التي في القصص (ورائي) في مريم ، وعن قبل قصر (أن رآه استغنى) في العلق فكيف يعد ذلك ضرورة ؟

نعم قال أبو حيان : إن وقوعه في الكلام قليل فاعرف ذلك فقد غفل عنه كثير من الناس .

(الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ) أى تخاصمون وتنازعون الانبياء عليهم السلام وأتباعهم في شأنهم وتزعمون أنهم شركاء حقاحين بينوا لكم ضد ذلك ، وفسر بعضهم المشاقة بالمعاداة ، وتفسيرها بالخاصمة ليظهر تعلق (فيهم) به ولا يحتاج إلى جعل في للسببية أولى ، وقيل : للخاصمة مشاقة أخذاً من شق العصا أو لكون كل من المتخاصمين في شق ، والمراد بالاستفهام استحضارها للشفاعة على طريق الاستهزاء والتبكيت ، فأنهم كانوا يقولون : إن صح ما تقولون فالأصنام تشفع لنا ، والاستفسار عن مكائدهم لا يوجب غيبتهم حقيقة بل يكفي في ذلك عدم حضورهم بالعنوان الذى كانوا يزعمون أنهم متصفون به فليس هناك شركاء ولا أماكنها .

وقيل : إن ذلك يوجب الغيبة ، ويقال : إنه يحال بينهم وبين شركائهم حينئذ ليتقدم في ساعة علقوا الرجاء بهافهم أو أنهم لما لم ينفعوهم فكانهم غيب . ولا يحتاج إلى هذا بعدما علمت على أنه أورد على قوله . ليتقدموهم إلى آخره أنه ليس بسديد ، فإنه قد تبين للمشركون حقيقة الامر فرجعوا عن ذلك الزعم الباطل فكيف يتصور منهم التفقد . وأجيب بأنه يجوز أن يغفلوا لعظم الهول عن ذلك فيتقدموهم ، ثم إن ما ذكر يقتضى حشر الأصنام وهو الذى يدل عليه كثير من الآيات كقوله تعالى : (إنكم وما تدعون من دون الله حصب جهنم) وقوله سبحانه : (وقودها الناس والحجارة) على قول ، ولا أرى مانعاً من حمل الشركاء على معبوداتهم الباطلة بحيث تشمل ذوى العقول أيضاً . وقرأ الجمهور (تشاقون) بفتح النون ، ونافع بكسرها ورويت عن الحسن ، ولا يلتفت إلى تضعيف أبي حاتم . وقرأت فرقة بتشديد ها على أنه ادغم نون الرفع في نون الوقاية . والكسر على حذف ياء المتكلم والاكتفاء به أى تشاقوننى . على أن مشاقة الانبياء عليهم السلام وأتباعهم كمشاقة الله تعالى شأنه ولولا ذلك لم يصح تعليق المشاقة به سبحانه . أما إذا كانت بمعنى الخاصمة فظاهر أنهم لم يخاصموا الله تعالى ، وأما إذا كانت بمعنى العداوة فلا أنهم لا يعتقدون أنهم أعداء لله تعالى : وأما قوله تعالى (لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء)

يعنى المشركون فمؤول أيضاً بغير شبهة (قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) من اهل الموقف وهم الانبياء عليهم السلام والمؤمنون الذين أوتوا علماً بدلائل التوحيد وكانوا يدعونهم في الدنيا إلى التوحيد فيجادلونهم ويتكبرون عليهم ، واقتصر يحيى بن سلام على المؤمنين والامر فيه سهل . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أنهم الملائكة عليهم السلام . ولم نقف على تقييده ايامهم . وعن مقاتل أنهم الحفظة منهم . ويشعر كلام بعضهم بأنهم ملائكة

الموت حيث أورد على القول بأنهم الملائكة أن الواجب حينئذ يتوفونهم مكان (توفاهم الملائكة) وأنه يلزم منه الإبهام في موضع التعيين والتعيين في موضع الإبهام . وهو كما قال الشهاب في غاية السقوط ، وقيل : المراد كل من اتصف بهذا العنوان من ملك وأنسى وغير ذلك . والذي يميل إليه القلب السليم القول الأول أي يقول أولئك توبيخاً للمشركين وإظهاراً للشكامة بهم وتقريراً لما كانوا يعظونهم وتحقيقاً لما أوعدهم به . وإيثار صيغة الماضي للدلالة على تحقق وقوعه وتحتمه حسبما هو المعهود في أخباره تعالى كقوله سبحانه : (ونادى أصحاب الجنة) ﴿ إِنَّ الْحَزَى ﴾ الذال والهوان . وفسره الراغب بالذال الذي يستحي منه ﴿ الْيَوْمَ ﴾ منصوب بالحزى على رأى من يرى أعمال المصدر باللام كقوله : ضعيف النكاية أعداءه . أو بالاستقرار في الظرف الواقع خبراً لأن ، وفيه فصل بين العامل والمعمول بالمعطوف إلا أنه مغتفر في الظرف . وأل للحضور أي اليوم الحاضر ، وإيراده للشعار بأنهم كانوا قبل ذلك في عزة وشقاق ﴿ وَالسَّوء ﴾ العذاب ومن الحزى به جعل ذكر هذا للتأكيد ﴿ عَلَى الْكَافِرِينَ ٢٧ ﴾ بالله تعالى وآياته ورسله عليهم السلام ﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ بتأنيث الفعل ، وقرأ حمزة . والاعمش (يتوفاهم) بالتذكير هنا وفيما سيأتى إن شاء الله تعالى ، والوجهان شائعان في أمثال ذلك . وقرئ : بادغام تاء المضارعة في التاء بعدها ويجتلب في مثله حينئذ همزة وصل في الابتداء وتسقط في الدرج وإن لم يعهد همزة وصل في أول فعل مضارع . وفي مصحف عبد الله تاء واحدة في الموضعين ، وفي الوصول أوجه الأعراب الثلاثة . الجر على أنه صفة (الكافرين) أو بدل منه أو بيان له ، والنصب والرفع على القطع للذم ، ويجوز ابن عطية كونه مرتفعاً بالابتداء وجملة (فألقوا) خبره . وتعبه أبو حيان بأن زيادة الفاء في الخبر لا يجوز هنا إلا على مذهب الاخفش في إجازته وزيدتها في الخبر مطلقاً نحو زيد فقام أي قام ، ثم قال : ولا يتوهم أن هذه الفاء هي الداخلة في خبر المبتدأ إذا كان موصولاً وضمن معنى الشرط لأنها لا يجوز دخولها في مثل هذا الفعل مع صريح أداة الشرط فلا يجوز مع ما ضمن معناه اهـ بلفظه . ونقل شهاب عنه أنه قال : إن المنع مع ما ضمن معناه أولى . وتعبه بأن كونه أولى غير مسلم لأن امتناع الفاء معه لأنه لقوته لا يحتاج إلى رابط إذا صحت مباشرة للفعل وما تضمنه معناه ليس كذلك ، وكلامه الذي نقلناه لا يشعر بالأولوية فلعله وجد له كلاماً آخر يشعر بهما واستظهر هو الجر على الوصفية ثم قال : فيكون ذلك داخلاً في المقول ، فإن كان القول يوم القيامة يكون (توفاهم) بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية ، وإن كان في الدنيا أي لما أخبر سبحانه أنه يخزيهم يوم القيامة ويقول جل وعلا لهم ما يقول قال أهل العلم : إن الحزى اليوم الذي أخبر الله تعالى أنه يخزيهم فيه والسوء على الكافرين يكون (توفاهم) على بابه ، ويشمل من حيث المعنى من توفته ومن توفاه ، وعلى ما ذكره ابن عطية يحتمل أن يكون (الذين) إلى آخره من كلام الذين أوتوا العلم وأن يكون اخباراً منه تعالى ، والظاهر أن القول يوم القيامة فصيحة المضارع لاستحضار صورة توفى الملائكة أيام كآليل أنفاً لما فيها من الهول ، وفي تخصيص الحزى والسوء بمن استمر كفره إلى حين الموت دون من آمن منهم ولو في آخر عمره ، وفيه تنديم لهم لا يخفى أي الكافرين المستمرين على الكفر إلى أن تتوفاهم الملائكة ﴿ ظَالِمَى أَنْفُسِهِمْ ﴾ أي حال كونهم مستمرين على الشرك الذي هو ظالم منهم لأنفسهم وأي ظلم حيث عرضوا للعذاب المقيم ﴿ قَالِقُوا السَّلَامَ ﴾ أي الاستسلام كما قاله الاخفش

وقال قتادة : الخضوع ، ولا بعد بين القولين . والمراد عليهما أنهم أظهروا الانقياد والخضوع ، وأصل الالتقاء في الاجسام فاستعمل في اظهارهم الانقياد واشعارا بغاية خضوعهم وانقيادهم وجعل ذلك كالشيء الملقى بين يدي القاهر الغالب . والجملة قيل عطف على قوله تعالى : (ويقول أين شركائي) وما بينهما جملة اعتراضية جئ بها تحقيقا لما حاق بهم من الخزي على رؤس الاشهاد . وكان الظاهر فيلقون إلى آخره إلا أنه عبر بصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع أى يقول لهم سبحانه ذلك فيستسلون ويتقادرون ويتركون المشاقة وينزلون عما كانوا عليه في الدنيا من الكبر وشدة الشكيمة ، ولعله مراد من قال : إن الكلام قد تم عند قوله تعالى : (أنفسهم) ثم عاد إلى حكاية حالهم يوم القيامة ، وقيل : عطف على (قال الذين) وجوز أبو البقاء . وغيره العطف على (تتوفاهم) واستظهره أبو حيان ، لكن قال الشهاب : إنه انما يتمشى على كون (تتوفاهم) بمعنى الماضي ، وقد تقدم لك القول بأن الجملة خبر (الذين) مع ما فيه . واعتراض الأول بان قوله تعالى : ﴿ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ ﴾ إيمان يكون منصوبا بقول مضمير وذلك القول حال من ضمير (ألقوا) أى ألقوا السلم قائلين ما كنا إلى آخره أو تفسيراً للسلم الذى ألقوه بناء على أن المراد به القول الدال عليه بدليل الآية الاخرى (فألقوا اليهم القول) وأياما كان فذلك العطف يقتضى وقوع هذا القول منهم يوم القيامة وهو كذب صريح ولا يجوز وقوعه يومئذ •

وأجيب بان المراد ما كنا ما بين السوء في اعتقادنا أى كان اعتقادنا أن عملنا غير سيء ، وهذا نظير ما قيل في تأويل قولهم (والله ربنا ما كنا مشركين) وقد تعقب بانه لا يلائمه الرد عليهم (بلى إن الله) إلى آخره لظهور أنه لا يبطال النفي ولا يقال : الرد على من جحد واستيقنت نفسه لانه يكون كذبا أيضا فلا يفيد التاويل . ومن الناس من قال يجوز وقوع الكذب يوم القيامة ، وعليه فلا اشكال ، ولا يخفى أن هذا البحث جار على تقدير كون العطف على (قال الذين) أيضا إذ يقتضى كالأول وقوع القول يوم القيامة وهو مدار البحث •

واختار شيخ الاسلام عليه الرحمة العطف السابق وقال : إنه جواب عن قوله سبحانه : (أين شركائي) وأرادوا بالسوء الشرك منكرين صدوره عنهم ، وإنما عبروا عنه بما ذكر اعترافا بكونه سيئا لا إنكارا لكونه كذلك مع الاعتراف بصدوره عنهم ، ونفى أن يكون جوابا عن قول أولى العلم ادعاء لعدم استحقاقهم لما دهمهم من الخزي والسوء ، ولعله متعين على تقدير العطف على (قال الذين) الى آخره ، وإذا كان العطف على (تتوفاهم الملائكة) كان الغرض من قولهم هذا الصادر منهم عند معاينتهم الموت استعطاف الملائكة عليهم السلام بنفى صدور ما يوجب استحقاق ما يعانونه عند ذلك ، وقيل : المراد بالسوء الفعل السىء أعم من الشرك وغيره ويدخل فيه الشرك دخولا أوليا أى ما كنا نعمل سوا ما فضلا عن الشرك ، و (من) على كل حال زائدة

و (سوء) مفعول لنعمل ﴿ بلى ﴾ رد عليهم من قبل الله تعالى أو من قبل أولى العلم أو من قبل الملائكة عليهم السلام ، ويتعين الأخير على كون القول عند معاينة الموت ومعاناقته أى بلى كنتم تعملون ما تعملون •

﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٢٨ ﴾ فهو يجازيكم عليه وهذا أوانه ﴿ فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ ﴾ خطاب لكل صنف منهم أن يدخل بابا من أبواب جهنم ، والمراد بها اما المنفذ أو الطبقة ، ولا يجوز أن يكون خطابا لكل فرد لثلا يلزم دخول الفرد من الكفار من أبواب متعددة أو يكون لجهنم أبواب بعدد الافراد ، وجوز أن يراد

بالأبواب أصناف العذاب ، فقد جاء إطلاق الباب على الصنف كما يقال : فلان ينظر في باب من العلم أى صنف منه . وحينئذ لا مانع في كون الخطاب لكل فرد ، وأبعد من قال : المراد بتلك الأبواب قبور الكفرة المملوءة عذابا مستدلا بما جاء « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار » (خَلْدَيْنِ فِيهَا) حال مقدرة ان أريد بالدخول حدوثه ، ومقارنة ان أريد به مطاق الكون ، وضمير (فيها) قيل : للأبواب بمعنى الطبقات ، وقيل : لجهنم ، والتزم هذا وكون الحال مقدرة من أبعد ، وحمل الخلود على المكث الطويل للاستغناء عن هذا الالتزام وان كان واقعا في كلامهم خلاف المعهود في القرآن الكريم (فَلَبِثْسَ مِثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ٢٩) أى عن التوحيد ، وذكرهم بعنوان التكبر للأشعار بعلية لثوائهم فيها ، وقد وصف سبحانه الكفار فيها تقدم بالاستكبار وهنا بالتكبر ، وذكر الراغب أنها والكبر تتقارب فالكبر الحالة التي يتخصص بها الإنسان من اعجابه بنفسه ، والاستكبار على وجهين : أحدهما أن يتحرق الإنسان ويطلب أن يصير كبيرا ، وذلك متى كان على ما يحب وفي المكان الذي يحب وفي الوقت الذي يحب وهو محمود . والثاني أن يتشبع فيظهر من نفسه ما ليس له وهو مذموم ، والتكبر على وجهين أيضا . الأول أن تكون الأفعال الحسنة كثيرة في الحقيقة وزائدة على محاسن غيره ، وعلى هذا وصف الله تعالى بالمتكبر . والثاني أن يكون متكلفا لذلك متشبعا وذلك في وصف عامة الناس ، والتكبر على الوجه الأول محمود وعلى الثاني مذموم ، والمخصوص بالذم محذوف أى جهنم أو أبوابها ان فسرت بالطبقات ، والفاء عاطفة ، واللام جىء بها للتأكيد اعتناء بالذم لما أن القوم ضالون مضلون كما ينبىء عنه قوله تعالى : (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ) وللتأكيد اعتناء بالمدح جىء باللام أيضا فيما بعد من قوله سبحانه : (وَلِدَارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنَعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ) لأن أولئك القوم على ضد هؤلاء هادون مهديون ، وكأنه لعدم هذا المقتضى في آيتي الزمر والمؤمن لم يؤت باللام ، وقيل : (فَبِئْسَ مِثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ) وقيل : التأكيد متوجه لما يفهم من الجملة من أن جهنم مشوام ، وحيث أنه لم يفهم من الآيات قبل هنا فهم منها قبل آيتي تينك السورتين جىء بالتأكيد هناك ولم يجرى به هنا اكتفاء بما هو كالصريح في إفادة أنها مشوام بما استسمعه ان شاء الله تعالى هناك *

(وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا) أى المؤمنين ، وصفوا بذلك اشعارا بأن ما صدر عنهم من الجواب ناشىء من التقوى *

(مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا) أى أنزل خيرا (فإذا) اسم واحد مركب للاستفهام بمعنى أى شيء محله النصب (بأنزل) و (خيرا) مفعول لفعل محذوف ، وفي اختيار ذلك دليل على أنهم لم يتلعمشوا في الجواب وأطبقوه على السؤال معترفين بالإنزال على خلاف الكفرة حيث عدلوا بالجواب عن السؤال فقالوا : هو (أساطير الأولين) وليس من الانزال فى شيء . نعم قرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (خير) بالرفع - فما اسم إستفهام و (ذا) اسم موصول بمعنى الذى أى أى شيء الذى أنزله ربكم ، و (خير) خبر مبتدأ محذوف فيتوافق جملتا الجواب والسؤال في كون كل منهما جملة اسمية ، وجعل (ماذا) منصوبا على المفعولية لما مرور رفع (خير) على الخبرية لمبتدا جائز لأنه خلاف الأولى ، وفي الكشف أنه يظهر من الوقوف على مراد صاحب الكشف في هذا المقام ان فائدة النصب مع ان الرفع أقوى دفع الالتباس ليكون نصا في المطلوب كما أوتر النصب في

قوله تعالى: (أنا كل شيء خلقناه بقدر) لذلك، وينحل مراده من ذلك بالرجوع الى ما نقلناه عنه سابقا والتأمل فيه فتأمل فانه دقيق.

هذا ولم نجد في السائل هنا خلافا في السائل فيما تقدم، والذي رأيناه في كثير مما وقفنا عليه من التفاسير أن السائل الوفد الذي كان سائلا أولا في بعض الأقوال المحكية هناك، وذكر أنه السائل في الموضوعين كثير منهم ابن أبي حاتم، فقد أخرج عن السدي قال اجتمعت قريش فقالوا: إن محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم رجل حلوا اللسان اذا كلمه الرجل ذهب بعقله فانظروا أناسا من أشرفكم المعدودين المعروفة أنسابهم فابعثوهم في كل طريق من طرق مكة على رأس ليلة أو ليلتين فمن جاء يريده فردوه عنه فخرج ناس منهم في كل طريق فكان إذا أقبل الرجل وافدا لقومه ينظر ما يقول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فينزل بهم قالوا له: يا فلان ابن فلان فيعرفه بنسبه ويقول: أنا أخبرك عن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم هو رجل كذاب لم يتبعه على أمره إلا السفهاء والعبيد ومن لا خير فيه وأما شيوخ قومه وخيارهم ففارقون له فيرجع أحدهم فذلك قوله تعالى: (وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين) فإذا كان الوافد ممن عزم الله تعالى له على الرشاد فقالوا له: مثل ذلك قال: بشس الوافد أنا لقوى إن كنت جئت حتى اذا بلغت مسيرة يوم رجعت قبل أن ألقى هذا الرجل وأنظر ما يقول وآتى قومي ببيان أمره فيدخل مكة فيلقى المؤمنين فيسألهم ماذا يقول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيقولون: خيرا الخ، نعم يجوز عقلا أن يكون السائل بعضهم لبعض ليقوى ما عنده بجوابه أو لنحو ذلك كاستلذاذ بسماع الجواب وكثيرا ما يسأل المحب عما يعلمه من أحوال محبوبه استلذاذا بمداد ذكره وتشنيفا لسمعه بسفي دره إلا فاسقنى خمرًا وقل لي هي الخمر ولا تسقني سرا إذا أمكن الجهر

بل يجوز أيضا ان يكون السائل من الكفرة المعاندين وغرضه بذلك التلاعب والتهكم (لَّذِينَ أَحْسَنُوا) أتوا بالأعمال الحسنة الصالحة (في هذه) الدار (الدُّنْيَا حَسَنَةً) مثوبة حسنة جزاء إحسانهم، والجاروالمجرور متعلق بما بعده على معنى أن تلك الحسنة لهم في الدنيا، والمراد بها على ما روى عن الضحاك النصر والفتح، وقيل: المدح والثناء منه تعالى، وقال الامام: يحتمل أن يكون فتح باب المكاشفات والمشاهدات والالطاف كقوله تعالى: (والذين اهتموا باذم هدى) وقيل: متعلق بما قبله، وحينئذ يحتمل أن يكون الكلام على تقدير مثله متعلقا بما بعد أولا بل تكون هذه الحسنة الواقعة مثوبة لاحسانهم في الدنيا في الآخرة، واقتصر بعضهم على هذا الاحتمال، والمراد بالحسنة حينئذ إما الثواب العظيم الذي أعده الله تعالى يوم القيامة للمحسنين وإما التضعيف بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف الى ما لا يعلمه غيره جل وعلا، واختير كونه متعلقا بما بعد لأنه الاوفق بقوله سبحانه: (وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ) والكلام كما يشعر به كلام غير واحد على حذف مضاف أى ولثواب دار الآخرة أى ثوابهم فيها خير مما أتوا في الدنيا من الثواب.

وجوز أن يكون المعنى خيرا على الإطلاق فيجوز إسناد الخيرية الى نفس دار الآخرة (وَلَنَعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ ۝٣٠) أى دار الآخرة حذف لدلالة ما سبق عليه كما قاله ابن عطية والزجاج وابن الانباري وغيرهم، وهذا كلام مبتدأ أعده منه تعالى للذين اتقوا على قولهم، وهو في الوعد ههنا نظير (ليحملوا أوزارهم) في الوعيد فيما مر، وجوز أن يكون (خيرا)

مفعول (قالوا) وعمل فيه لأنه في معنى الجملة كقَالَ قصيده أو صفة مصدر أى قولاً خيراً ، وهذه الجملة بدل منه فمحلها النصب أو مفسرة له فلا محل لها من الاعراب ، وعلى التقديرين قوْلهم في الحقيقة «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا» الخ إلا أن الله سبحانه سماه خيراً ثم حكاه كما تقول: قال فلان جليلاً من قصدنا وجب حقه علينا ، وعلى ما ذكر لا يكون دلالة النصب على ما مر لما أشير إليه هناك إنما تكرر من حيث شهادة الله تعالى بخيرية قوْلهم ويحتمل جعل ذلك كما الكشف مفعول (أنزل) (١) ويكون تسميته خيراً من الله تعالى كما في قوله سبحانه: (ليقولن خلقهن العزيز العليم) ليشرح أول ما يقرع السمع بالمطابقة من غير نظر إلى فهم معناه ، وأما قوْلهم: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا» أى قالوا أنزل هذه المقالة فإن ما يفهم من المطابقة بعد تدبر المعنى ، وزعم بعضهم أنه لا يجوز جعله منصوباً بأنزل - لأن هذا القول ليس منزلاً من الله تعالى ، وفيه تفوت المطابقة حينئذ وهو كلام ناشئ من قلة التدبر . وفي البحر الظاهر أن (الذين) الخ مندرج تحت القول وهو تفسير للخبر الذي أنزل الله تعالى في الوحى ، وظاهره أنه وجه آخر غير ما ذكر وفيه رد على الزاعم أيضاً ، ولعل اقتصارهم على هذا من بين المنزل لأنه كلام جامع وفيه ترغيب للسائل ، والمختار من هذه الأوجه عند جمع هو الأول بل قيل إنه الوجه .

(جَنَّاتُ عَدْنٍ) خبر مبتدأ محذوف كما اختاره الزجاج وابن الانبارى أى هى جنات ، وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أى لهم جنات أو هو المخصوص بالمدح (يَدْخُلُونَهَا) نعت للجنات عند الحوفى بناء على أن (عدن) نكرة وكذلك (تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) وكلاهما حال عند غير واحد بناء على أنها علم . وجوزوا أن يكون (جنات) مبتدأ وجملة «يدخلونها» خبره وجملة تجرى الخ حال ، وقرأ زيد بن ثابت . وأبو عبد الرحمن جنات بالنصب على الاشتغال أى يدخلون جنات عدن يدخلونها ، قال أبو حيان . وهذه القراءة تقوى كون «جنات» مرفوعاً مبتدأ والجملة بعده خبره ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنها «ولنعمة دار المتقين» بناء مضمومة ودار مخفوضة فيكون «نعمة» مبتدأ مضافاً إلى دار وجنات خبره . وقرأ اسمعيل بن جعفر عن نافع «يدخلونها» بالياء على الغيبة والفعل مبنى للمفعول ، ورويت عن أبي جعفر ، وشيبة (لَهُمْ فِيهَا) أى في تلك الجنات (مَا يَشَاؤُنَ) الظرف الأول خبر - لما - والثاني حال منه ، والعامل ما في الأول من معنى الحصول والاستقرار أو متعلق به لذلك أى حاصل لهم فيها ما يشاؤون من أنواع المشتبهات وتقديمه للاحتراز عن توهم تعلقه بالمشيئة أو لما مر غير مرة من أن تأخير ما حقه التقديم يوجب ترقب النفس إليه فيتمكن عند وروده فضل تمكن . وذكر بعضهم أن تقديم فيها للحصر وما للعموم بقريئة المقام فيفيد أن الانسان لا يحد جميع ما يريد الا في الجنة فتأمل . والجملة في موضع الحال نظير ما تقدم ، وزعم أن لهم متعلق بتجرى أى تجرى من تحتها الانهار لنفعهم «وفيها ما يشاؤون» مبتدأ وخبر في موضع الحال لا يخفى حاله عند ذوى التمييز (كَذَلِكَ) مثل ذلك الجزاء الاوفى (يَجْرَى اللَّهُ الْمُتَّقِينَ ٣١) أى جنسهم فيشمل كل من يتقى من الشرك والمعاصي وقيل من الشرك ويدخل فيه المتقون المذكورون دخولاً أولياً ويكون فيه بعث غيرهم على التقوى أو المذكورين فيكون فيه تحسير للكفرة ، قيل : وهذه الجملة تؤيد كون قوله سبحانه «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا» عدة فإن جعل ذلك جزاء لهم ينظر إلى الوعد به من الله تعالى وإذا كان مقول

القول لا يكون من كلامه تعالى حتى يكون وعداً منه سبحانه، وقيل: إنها تؤيد كون «جنات» خبره مبتداً محذوف لا مخصوصاً بالمدح لأنه إذا كان مخصوصاً بالمدح يكون كالصريح في أن «جنات عدن» جزاء للمتقين فيكون «كذلك» النخ تأكيداً بخلاف ما إذا كان خبراً مبتدأ محذوف فانه لم يعلم صريحاً أن جنات عدن جزاء للمتقين وفيه نظر وكذا في سابقه إلا أن في التعبير بالتأييد ما يهون الأمر ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ نعت للمتقين

وجوز قطعه، وقوله سبحانه: ﴿طَيِّبِينَ﴾ حال من ضميرهم، ومعناه على ما روى عن أبي معاذ طاهرين من دنس الشرك وهو المناسب لجعله في مقابلة «ظالمى أنفسهم» في وصف الكفرة بناء على أن المراد بالظلم أعظم أنواعه وهو الشرك لكن قيل عليه: إن ذكر الطهارة عن الشرك وحده لا فائدة فيه بعد وصفهم بالتقوى .

وأجيب بأن فائدة ذلك الإشارة إلى أن الطهارة عن الشرك هي الأصل الأصل . وفي إرشاد العقل السليم بعد تفسير الظلم بالكفر وتفسير طيبين بطاهرين عن دنس الظلم وجعله حالاً قال: وفائدته الإيدان بأن ملاك الأمر في التقوى هو الطهارة عما ذكر إلى وقت توفيقهم، ففيه حث للدؤمين على الاستمرار على ذلك ولغيرهم على تحصيله . وقال مجاهد: المراد - بطيبين - زاكية أقوالهم وأفعالهم، وهو مراد من قال: طاهرين من ظلم أنفسهم بالكفر والمعاصي وإلى هذا ذهب الراغب حيث قال: الطيب من الإنسان من تعرى من نجاسة الجهل والفسق وقبائح الأعمال وتحلى بالعلم والإيمان ومحاسن الأعمال وأيام قصد بقوله سبحانه: (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين) . وانتصر لذلك بأن وصفهم بأنهم متقون موعودون بالجنة في مقابلة الأعمال يقتضى ما ذكر، وحملوا الظلم فيما مر على ما يعم الكفر والمعاصي لأن ذلك مجاب بقولهم: «ما كنا نعمل من سوء» فلاتفوت المناسبة في جعل هذا مقابلاً لذلك لكن في الاستدلال بما ذكر في الجواب على إرادة العام ما لا يخفى، والكثير على تفسير الطيب بالطاهر عن قاذورات الذنوب مطابق الذي لا خبث فيه، وقيل: المعنى فرحين ببشارة الملائكة عليهم السلام أيام أو يقبض أرواحهم لتوجه نفوسهم بالكلية إلى حضرة القدس، فالمراد بالطيب طيب النفس وطيبها عبارة عن القبول مع انشراح الصدر ﴿يَقُولُونَ﴾ حال من الملائكة، وجوز أن يكون «الذين» مبتدأ خبره هذه الجملة أى قائلين أو قائلون لهم: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ لا يحييكم بعد مكروهه .

قال القرطبي: وروى نحوه البيهقي عن محمد بن كعب القرظي إذا استدعيت نفس المؤمن جاءه ملك الموت عليه السلام فقال: السلام عليك يا ولي الله إن الله تعالى يقرأ عليك السلام وبشره بالجنة ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ التي أعدها الله تعالى لكم ووعدكم إياها وكأنها إنما لم توصف لشهرة أمرها .

وفي إرشاد العقل السليم اللام للامد أى (جنات عدن) النخ ولذلك جردت عن النعت وهو كما ترى، والمراد دخولهم فيها بعد البعث بناء على أن المتبارد الدخول بالارواح والابدان والمقصود من الأمر بذلك قبل مجيء وقته البشارة بالجنة على أتم وجه ويجوز أن يراد الدخول حين التوفي بناء على حمل الدخول على الدخول بالارواح كما يشير إليه خبر «القبور روضة من رياض الجنة» وكون البشارة بذلك دون البشارة بدخول الجنة على المعنى الأول لا يمنع عن ذلك على أن لقائل أن يقول: إن البشارة بدخول الجنة بالارواح متضمنة للبشارة بدخولها بالارواح والابدان عند وقته، وكون هذا القول كسابقه عند قبض الارواح هو المروي عن أبي سعيد وجماعة

من المفسرين ، وقال مقاتل . والحسن : إن ذلك يوم القيامة ، والمراد من التوفى وفاة الحشر أعنى تسليم أجسادهم وإيصالها إلى موقف الحشر من توفى الشئ إذا أخذه وأفيا ، وجوز حمل التوفى على المعنى المتعارف مع كون القول يوم القيامة إما يجعل (الذين تتوفاهم الملائكة) يقولون مبتدأ وخبر أو يجعل يقولون حالا مقدره من الملائكة (والذين) على حاله أولا وحال ذلك لا يخفى ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۚ﴾ أى بسبب ثباتكم على التقوى والطاعة بالذى كنتم تعملونه من ذلك ، والباء للسببية العادية ، وهى فيما فى الصحيحين من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «لن يدخل الجنة أحدكم بعمله» الحديث للسببية الحقيقية فلا تعارض بين الآية والحديث وبعضهم جعل الباء للدقابة دفعا للتعارض ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ﴾ أى ما ينتظر كفار مكة المار ذكرهم ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ لقبض أرواحهم كما روى عن قتادة . ومجاهد ، وقرأ حمزة . والكسائى . وابن وثاب . وطلحة . والاعمش (بأيتهم) بالياء آخر الحروف ﴿أَوْ يَأْتَى أَمْرُ رَبِّكَ﴾ أى القيامة كما روى عن تقدم أيضا ، وقال بعضهم : المراد به العذاب الدنيوى دونها لأن انتظارها يجمع انتظار اتیان الملائكة فلا يلائمه العطف بأو لا لأنها ليست نصا فى العناد إذ يجوز أن يعتبر منع الخلو ويراد بإيرادها كفاية كل واحد من الامرین فى عذابهم بل لأن قوله تعالى فيما سياتى إن شاء الله تعالى : (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) فأصابهم الآية صريح فى أن المراد به ما أصابهم من العذاب الدنيوى وفيه منع ظاهر ، ويؤيد ارادة الاول التعبير - يأتى - دون يأتهم ، وقيل : المراد باتیان الملائكة اتیانهم للشهادة بصدق النبى ﷺ أى ما ينتظرون فى تصديقك إلا أن تنزل الملائكة تشهد بنبوتك فهو كقوله تعالى : (لولا أنزل عليه ملك) والجمهور على الاول ، وجعلوا منتظرين لذلك مجازا لأنه يلحقهم حقوق الامر المنتظر كما قيل : واختير أن ذلك لمباشرتهم أسباب العذاب الموجبة له المؤدية اليه فكأنهم يقصدون إتياءه ويتصدون لوروده ، ولا يخفى ما فى التعبير بالرب وإضافته إلى ضميره ﷺ من اللطف به عليه الصلاة والسلام ، وسيأتى قريبا إن شاء الله تعالى وجه ربط الآيات ﴿كَذَلِكَ﴾ أى مثل ذلك الفعل من الشرك والتكذيب ﴿فَعَلَ الَّذِينَ خَلُوا مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ من الامم ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ﴾ إذ أصابهم جزاء فعلهم ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ۚ﴾ بالاستمرار على فعل القبائح المؤدى لذلك ، قيل : وكان الظاهر أن يقال : ولكن كانوا هم الظالمين كما فى سورة الزخرف لكنه أوتر ما عليه النظم الكريم لافادة أن غائلة ظلمهم آيلة اليهم وعاقبته مقصورة عليهم مع استلزام اقتصار ظلم كل أحد على نفسه من حيث الوقوع اقتصاره عليه من حيث الصدور ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾ أى أجزية أعمالهم السيئة على طريقة اطلاق اسم السبب على المسبب ايدانا بفظاعته ، وقيل : الكلام على حذف المضاف . وتعقب بأنه يوم أن لهم أعمالا غير سيئة والتزم ومثل ذلك بنحو صلة الارحام ، ولا يخفى أن المعنى ليس على التخصيص ، والداعى إلى ارتكاب أحد الامرین أن الكلام بظاهره يدل على أن ما أصابهم سيئة ، وليس بها . وقد يستغنى عن ارتكاب ذلك لما ذكر بأن ما يدل عليه الظاهر من باب المشاكلة كما فى قوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) كما فى الكشف ﴿وَحَاقَ بِهِمْ﴾ أى أحاط بهم ، وأصل معنى الحيق الاحاطة مطلقا ثم خص فى الاستعمال باحاطة الشر ، فلا يقال : أحاطت به النعمة بل النعمة . وهذا أبلغ وأضع من أصابهم ﴿مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ۚ﴾ أى من العذاب كما قيل على أن (ما) موصولة عبارة عن العذاب ، وليس فى الكلام حذف ولا ارتكاب مجاز على

نحو ما مر آنفاً ، وقيل : (ما) مصدرية وضمير (به) للرسول عليه الصلاة والسلام وإن لم يذكر ، والمراد أحاط بهم جزاء استهزائهم بالرسول ﷺ أو موصولة عامة للرسول عليه الصلاة والسلام وغيره وضمير (به) عائد عليها والمعنى على الجزاء أيضاً ، ولا يخفى ما فيه ، وإيا ما كان (فيه) متعلق - يستهزؤون - قدم للفاصلة ، هذا ثم إن قوله تعالى : (هل ينظرون) الخ على ما في الكشف رجوع الى عدماهم فيه من العناد والاستشراء في الفساد وأنهم لا يقلعون عن ذلك كأسلافهم الغابرين الى يوم التناد ، وما وقع من احوال اضدادهم في البين كان لزيادة التحسير والتبكيث والتخسير ، وفيه دلالة على أن الحجة قد تمت وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أدى ما عليه من البلاغ المبين ، وقوله تعالى : (فأصابهم) عطف على (فعل الذين من قبلهم) مترتب اذ المعنى كذلك التكذيب والشرك فعل أسلافهم وأصابهم ما أصابهم ، وفيه تحذير مما فعله هؤلاء وتذكير لقوله سبحانه : (قد مكر الذين من قبلهم) ولا يخفى حسن الترتب على ذلك لأن التكذيب والشرك تسبيل الاصابة السيئات لمن قبلهم ، وقوله سبحانه : (وما ظلمهم الله) اعتراض واقع حاق بموقعه ، وجعل ذلك راجعاً الى المفهوم من قوله تعالى : (هل ينظرون) أى كذلك كان من قبلهم مكذبين لزمهم الحجة منتظرين فأصابهم ما كانوا منتظرين سديد حسن الا أن معتمد الكلام الاول وهو أقرب مأخذاً ، ودلالة (فعل) عليه أظهر ، فهذه فذلكه ضمنت محصل ما قابلوا به تلك النعم والبصائر وأدجم فيها تسليته صلى الله تعالى عايه وسلم والبشرى بقلب الدائرة على من تربص به وباصحابه عليه الصلاة والسلام الدوائر وختمت بما يدل على أنهم انقطعوا فاحتجوا بآخر ما يحتاج به المحجوج يتقلب عليه فلا يبصر الا وهو مثلوج مشجوج وهو ما تضمنه قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ فهو من تمة قوله سبحانه : (هل ينظرون) ألا ترى كيف ختم بنحوه آخر مجادلاتهم في سورة الانعام في قوله سبحانه : (سيقول الذين أشركوا) وكذلك في سورة الزخرف ولا تراهم يتشبثون بالمشيئة الا عند انخزال الحجة (وقالوا لو شاء ربنا لآنزل ملائكة) ويكفى في الانقلاب ما يشير اليه قوله سبحانه : (قل فله الحجة البالغة) وفي ارشاد العقل السليم أن هذه الآية بيان لفن آخر من كفر أهل مكة فهم المراد بالموصول ، والعدول عن الضمير اليه لتقريبهم بما في حيز الصلة وذمهم بذلك من أول الامر ، والمعنى لو شاء الله تعالى عدم عبادتنا لشيء غيره سبحانه كما تقول ما عبدنا ذلك ﴿ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا ﴾ الذين نهتدى بهم في ديننا ﴿ وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ من السوائب والبحائر وغيرها - فن - الأولى بيانية والثانية زائدة لتأكيد الاستغراق وكذا الثالثة (ونحن) لتأكيد ضمير (عبدنا) لتصحيح العطف لوجود الفاصل وإن كان محسناله ، وتقدير مفعول (شاء) عدم العبادة بما صرح به بعضهم ، وكان الظاهر أن يضم اليه عدم التحريم . واعتراض تقدير ذلك بأن عدم الاحتياج إلى المشيئة كما ينبغي عنه قوله ﷺ : « ماشاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن » حيث لم يقل عليه الصلاة والسلام ماشاء الله تعالى كان وما شاء عدم كونه لم يكن بل يكفى فيه عدم مشيئة الوجود ، وهو معنى قولهم : علة عدم علة الوجود ، فالاولى أن يقدر المفعول وجوديا كالتوحيد والتحليل وكامثال ما جئت به والامر في ذلك سهل وفي تخصيص الأشرار والتحريم بالنفى لأنهما أعظم وأشهر ما هم عليه ، وغرضهم من ذلك كما قال بعض المحققين تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام والظعن في الرسالة رأساً ، فان حاصله إن ماشاء الله تعالى يجب ومالم يشأ يمتنع فلو أنه سبحانه شاء أن نوحدهم ولا نشرك به شيئاً ونحلل ما أحله ولا نحرم شيئاً مما حرمنا كما تقول الرسول

وينقلونه من جهته تعالى لكان الامر كما شاء من التوحيد ونفى الاشراك وتحليل ما أحله وعدم تحريم شئ من ذلك وحيث لم يكن كذلك ثبت أنه لم يشأ شيئاً من ذلك بل شاء ما نحن عليه وتحقق أن ما تقوله الرسل عليهم السلام من تلقاء أنفسهم ورد الله تعالى عليهم بقوله سبحانه عز وجل : ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك الفعل الشنيع ﴿ فَعَلَّ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ من الامم أى أشركوا بالله تعالى وحرّموا من دونه ما حرّموا وجادلوا رسلهم بالباطل ليدحضوا به الحق ﴿ فَهَلْ عَلَى الرَّسْلِ ﴾ الذين أمروا بتبليغ رسالات الله تعالى وعزائم أمره ونهيه هـ
﴿ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٣٥ ﴾ أى ليست وظيفتهم الا الابلاغ للرسالة الموضح طريق الحق والمظهر أحكام الوحي التى منها تحتم تعلق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى : (والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا) هـ

واما الجاؤهم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاؤوا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التى يدور عليها فك التكاليف حتى يستدل بعدم ظهور آثاره على عدم حقية الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلق مشيئة الله تعالى بذلك ، فان ما يترتب عليه الثواب والعقاب من الافعال لا بد فى تعلق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصرف اختيارهم الجزئى الى تحصيله والا لكان الثواب والعقاب اضطررا بينه والغاء على هذا للتعليل كانه قيل كذلك فعل اسلافهم وذلك باطل فان الرسل عليهم السلام ليس شأنهم الاتباع الاوامر والنواهي لا تحقيق مضمونها قسرا والجاهل اهـ ، وكأنى بك لا تبريه من تكلف هـ وهو متضمن للرد على الزمخشري فقد سلك فى هذا المقام الغلو فى المقال وعدل عن سنن الهدى الى مهواة الضلال فذكر أن هؤلاء المشركين فعلوا ما فعلوا من القبائح ثم نسبوا فعلهم الى الله تعالى وقالوا : (لو شاء الله) الى آخره وهذا مذهب المجبرة بعينه كذلك فعل اسلافهم فلما نبهوا على قبح فعلهم وركوه على ربهم فهل على الرسل إلا أن يبلغوا الحق وأن الله سبحانه لا يشاء الشرك والمعاصى بالبيان والبرهان ويطلعوا على بطلان الشرك وقبحه وبراءة الله تعالى من أفعال العباد وأنهم فاعلوها بقصدهم وإرادتهم واختيارهم ، والله تعالى باعثهم على جميلها وموقفهم له وزاجرهم عن قبيحها وموعدهم عليه الى آخر ما قال مما هو على هذا المنوال ، ولعمري أنه فسر الآيات على وفق هواه وهى عليه لا له لو تدبر ما فيها وحواه ، وقدرد عليه غير واحد من المحققين وأجلة المدققين وبينوا أن الآية بمعزل عن أن تكون دليلا لأهل الاعتزال كما أن الشرطية لا تنتج مطلوب أولئك الضلال ، وقد تقدم بنده من الكلام فى ذلك ، ثم ان كون غرض المشركين من الشرطية تكذيب الرسل عليهم السلام هو أحد احتمالين فى ذلك ، قال المدقق فى الكشف فى نظير الآية : إن قولهم هذا إما لدعوى مشروعية ما هم عليه ردا للرسل عليهم السلام أو لتسليم أنهم على الباطل اعتذاراً بأنهم مجبورون ، والاول باطل لأن المشيئة تتعلق بفعلهم المشروع وغيره فما شاء الله تعالى أن يقع منهم مشروعاً وقع كذلك وما شاء الله تعالى أن يقع لا كذلك وقع لا كذلك ، ولا شك أن من توهم أن كون الفعل بمشيئته تعالى ينافى بحجى الرسل عليهم السلام بخلاف ما عليه المباشر من الكفر والضلال فقد كذب التكذيب كله وهو كاذب فى استنتاج المقصود من هذه اللزومية ، وظاهر الآية مسوق لهذا المعنى ، والثانى على ما فيه حصول المقصود وهو الاعتراف بالبطلان باطل أيضاً اذ لا جبر لأن المشيئة تعلقت بأن يشركوا اختياراً منهم والعلم تعلق كذلك

ومثله في التحريم فهو يؤكد دفع العذر لأنه يحققه ، وذكر أن معنى (فهل على الرسل) أن الذي على الرسل أن يبلغوا ويبينوا معالم الهدى بالارشاد الى تمهيد قواعد النظر والامداد بأدلة السمع والبصر ولا عليهم من مجادلة من يريد أن يدحض بباطله الحق الاباح اذ بعد ذلك التبيين يتضح الحق للناظرين ولا تجدى نفعا مجادلة المعاندين ، وجوز أن يكون قولهم هذا منعا للبعثة والتكليف متمسكين بأن ما شاء الله تعالى يجب وما لم يشأ يمتنع فما الفائدة فيهما أو إنكاراً لقبح ما أنكر عليهم من الشرك والتحريم محتجين بأن ذلك لو كان مستقبحا لما شاء الله تعالى صدوره عنا أو لشاء خلافه ملجأ اليه ، وأشير إلى جواب الشبهة الأولى بقوله سبحانه : (فهل على الرسل) الى آخره كأنه قيل : ان فائدة البعثة البلاغ الموضح للحق فان ما شاء الله تعالى وجوده أو عدمه لا يجب ولا يمتنع مطلقا كما زعمتم بل قد يجب أو يمتنع بتوسط أسباب أخر قدرها سبحانه ومن ذلك البعثة فانها تؤدي الى هدى من شاء الله تعالى على سبيل التوسط ، وأما الشبهة الثانية فقد أشير إلى جوابها في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ ﴾ من الامم الخالية ﴿ رَسُولًا أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ ﴾ وحده ﴿ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ هو كل ما يدعو الى الضلالة ، وقال الحسن : هو الشيطان ، والمراد من اجتنابه اجتناب ما يدعو اليه ﴿ فَمَنْهُمْ ﴾ أى من أولئك الامم ﴿ مَنْ هَدَى اللَّهَ ﴾ الى الحق من عبادته أو اجتناب الطاغوت بأن وفقهم لذلك ﴿ وَمَنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ﴾ ثبتت ووجبت اذ لم يوفقهم ولم يرد هدايتهم ، ووجه الاشارة أن تحقق الضلال وثباته من حيث انه وقع قسما للهداية التي هي بارادته تعالى ومشيتته كان هو ايضا كذلك . وأما ان إرادة القبيح قبيحة فلا يجوز اتصاف الله سبحانه بها فظاهر الفساد لأن القبيح كسب القبيح والاتصاف به لا إرادته وخلقته على ما تقرر في الكلام . وأنت تعلم أن كلتا الاشارتين في غاية الخفاء ، ولينظر أى حاجة إلى الحصر وما المراد به على جعل (فهل على الرسل) الى آخره مشيرا إلى جواب الشبهة الأولى . وقال الامام : إن المشركين أرادوا من قولهم ذلك انه لما كان الكل من الله تعالى كان بعثه الانبياء عليهم السلام عبثا فنقول : هذا اعتراض على الله تعالى وجار مجرى طلب العلة في أحكامه تعالى وأفعاله وذلك باطل اذ الله سبحانه أن يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا يجوز أن يقال له لم فعلت هذا ولم لم تفعل ذلك . والدليل على أن الإنكار انما توجه الى هذا المعنى انه تعالى صرح بهذا المعنى في قوله سبحانه : (ولقد بعثنا) الى آخره حيث بين فيه أن سنته سبحانه في عباده ارسال الرسل اليهم وأمرهم بعبادته ونهيهم عن عبادة غيره ، وأفاد أنه تعالى وان أمر الكل ونهاهم الا أنه جل جلاله هدى البعض وأضل البعض ، ولا شك أنه انما يحسن منه تعالى ذلك بحكم كونه الها منزها عن اعتراضات المعترضين ومطالبات المنازعين ، فكان إيراد هذا السؤال من هؤلاء الكفار موجبا للجهل والضلال والبعد عن الله المتعال ، فثبت أن الله تعالى انما ذم هؤلاء القائلين لأنهم اعتقدوا أن كون الامر كذلك يمنع من جواز بعثة الرسل لأنهم كذبوا في قولهم ذلك ، وهذا هو الجواب الصحيح الذي يعول عليه في هذا الباب ، ومعنى (فهل على الرسل) الى آخره أنه تعالى أمر الرسل عليهم السلام بالتبليغ فهو الواجب عليهم ، وأما أن الايمان هل يحصل أولا يحصل فذاك لا تعلق للرسل به ولكن الله تعالى يهدي من يشاء باحسانه ويضل من يشاء بخذلانه اه وهو كما ترى .

ونقل الواحدى فى الوسيط عن الزجاج أنهم قالوا ذلك على الهزو ولم يرتضه كثير من المحققين ، وذكر بعضهم أن حمله على ذلك لا يلائم الجواب . نعم قال فى الكشف عند قوله تعالى : (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم) إنهم دفعوا قول الرسل عليهم السلام بدعوتهم الى عبادته تعالى ونهيبهم عن عبادة غيره سبحانه بهذه المقالة وهم ملزمون على مساق هذا القول لأنه اذا استند الكل الى مشيئته تعالى فقد شاء ارسال الرسل وشاء دعوتهم الى العباد وشاء جحودهم وشاء دخولهم النار ، فالانكار والدفع بعد هذا القول دليل على أنهم قالوه لا عن اعتقاد بل مجازفة ، وقال فى موضع آخر عند نظير الآية أيضا : أنهم كاذبون فى هذا القول لجزمهم حيث لا ظن مطلقا فضلا عن العلم ، وذلك لأن من المعلوم أن العلم بصفات الله تعالى فرع العلم بذاته والايان بها كذلك والمحتجون به كفرة مشركون مجسمون ، وأطال الكلام فى هذا المقام فى سورة الزخرف . وذكر أن فى كلامهم تعجيز الخالق بآيات التمانع بين المشيئة وضد المأمور به فيلزم أن لا يريد إلا أمره ولا ينهى إلا وهو لا يريد ، وهذا تعجيز من وجهين اخراج بعض المقدورات عن أن يصير محملا وتضييق محل أمره ونهيه وهذا بعينه مذهب اخوانهم القدريه اه ويجوز أن يقال : ان المشركين انما قالوا ذلك الزامابز عمهم حيث سمعوا من المرسلين وأتباعهم أن ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن والافهم أجمل الخلق بربهم جل شأنه وصفاته (انهم الا كالألغام بل هم أضل) ومرادهم اسكات المرسلين وقطعهم عن دعوتهم الى ما يخالف ما هم عليه والاستراحة عن معارضتهم فكأنهم قالوا : انكم تقولون ماشاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن فما نحن عليه بما شاءه الله تعالى وما تدعوننا اليه بما لم يشأه والا لكان ، واللائق بكم عدم التعرض لخلاف مشيئة الله تعالى ، فان وظيفة الرسول الجرى على ارادة المرسل لأن الارسال انما هو لتنفيذ تلك الارادة وتحصيل المراد بها ، وهذا جهل منهم بحقيقة الأمر وكيفية تعاق المشيئة وفائدة البعثة ، وذلك لأن مشيئته تعالى انما تتعلق وفق علمه وعلمه انما يتعلق وفق ما عليه الشئ فى نفسه ، فالله تعالى ماشاء شرهم مثلا الا بعد أن علم ذلك وما علمه الا وفق ما هو عليه فى نفس الامر فهم مشركون فى الازل ونفس الامر ألا أنه سبحانه حين ابرزهم على وفق ما علم فيهم لو تركهم وحالهم كان لهم الحجة عليه سبحانه اذا عذبهم يوم القيامة إذ يقولون حينئذ : ما جاءنا من نذير فأرسل جل شأنه الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فليس على الرسل الا تبليغ الاوامر والنواهي لتقوم الحجة البالغة لله تعالى ، فالتبليغ مراد الله تعالى من الرسل عليهم السلام لاقامة حجته تعالى على خلقه به ، وليس مراده من خلقه الا ما هم عليه فى نفس الامر خيرا كان أو شرا . وفى الخبر يقول الله تعالى : (يا عبادى إنما أعيانكم أحصيتها لكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه) ولا منافاة بين الامر بشئ وإرادة غيره منه تعالى لأن الامر بذلك حسبما يليق بجلاله وجماله ، والارادة حسبما يستدعيه فى الآخرة الشئ فى نفسه ، وقد قرر الجماعة إنفكاك الامر عن الارادة فى الشاهد أيضا : وذكر بعض الحنابلة الانفكاك أيضا لكن عن الارادة التكريذية لا مطلقا ، والبحث مفصل فى موضعه ، وإذا علم ذلك فاعلم ان قوله سبحانه : (فهل على الرسل الا البلاغ) يتضمن الإشارة الى ردهم كأنه قيل : ما أشرتم اليه من أن اللائق بالرسل ترك الدعوة الى خلاف ماشاء الله تعالى منا والجري على وفق المشيئة والسكوت عنا باطل لأن وظيفتهم والواجب عليهم هو التبليغ وهو مراد الله تعالى منهم لتقوم به حجة الله تعالى عليكم لا السكوت وترك الدعوة ، وفى قوله سبحانه : (ولقد بعثنا) الخ إشارة

يتفطن لها من له قلب إلى ان المشيئة حسب الاستعداد الذي عليه الشخص في نفس الامر فتأمل فان هذا الوجه لا يخلو عن بعد ودغدغة . والذي ذكره القاضى في قوله تعالى : (ولقد بعثنا) الخ أنه بين فيه أن البعثة أمر جرت به السنة الالهية في الامم كلها سببا لهدى من أراد سبحانه هتداه وزيادة لضلال من أراد ضلاله كالغذاء الصالح ينفع المزاج السوى ويقويه ويضر المنحرف ويفنيه •

وفي إرشاد العقل السليم انه تحقيق لكيفية تعلق مشيئته تعالى بأفعال العباد بعد بيان ان الاجاء ليس من وظائف الرسالة ولا من باب المشيئة المتعلقة بما يدور عليه فلك الثواب والعقاب من الافعال الاختيارية ، والمعنى انا بعثنا في كل امة رسولا يأمرهم بعبادة الله تعالى واجتناب الطاغوت فأمرهم فتفرقوا فمنهم من هداه الله تعالى بعد صرف قدرته واختياره الجزئى الى تحصيل ما هدى اليه ومنهم من ثبت على الضلالة لعناده وعدم صرف قدرته الى تحصيل الحق ، والفاء في (فمنهم) نصيحة كما أشير اليه ، وكان الظاهر في القسم الثانى - ومنهم من أضل الله - الا أنه غير الاسلوب الى ما فى النظم الكريم للاشعار بأن ذلك لسوء اختيارهم كقوله تعالى : (وإذا مرضت فهو يشفين) و (أن) يحتمل أن تكون مفسرة لما فى البعث من معنى القول وأن تكون مصدرية بتقدير حرف الجر اى بأن اعبدوا الله (فسيروا) أيها المشركون المكذبون القائلون : لو شاء الله ما عبدنا من دونه (في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ٣٦) من عاد وثمود ومن سار سيرهم عن حقت عليه الضلالة وقال كما قلتم لعلمكم تعتبرون ، وترتيب الامر بالسير على مجرد الاخبار بشيوت الضلالة عليهم من غير اخبار بحلول العذاب للايدان بأن ذلك غنى عن البيان ، وفي عطف الامر الثانى بالفاء اشعار بوجوب المبادرة الى النظر والاستدلال المنقذين من الضلال (إن تحرص على هداهم) خطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . والحرص فرط الارادة . وقرأ النخعي (وإن) بزيادة واو وهو ، والحسن . وأبو حنيفة (تحرص) بفتح الراء مضارع حرص بكسرها وهى لغة ، والجمهور (تحرص) بكسر الراء مضارع حرص بفتحها وهى لغة الحجاز (فإن الله لا يهدي من يضل) جواب الشرط على معنى فاعلم ذلك أو علة للجواب المحذوف اى ان تحرص على هداهم لم ينفع حرصك شيئا فان الله تعالى لا يهدي من يضل ، والمراد بالموصول قرين المعبر عنهم فيما مر بالذين أشركوا ، ووضع الموصول موضع ضمير هم للتخصيص على انهم عن حقت عليهم الضلالة وللشعار بملء الحكم . ويجوز أن يراد به ما يشملهم ويدخلون فيه دخولا اولياء ، ومعنى الآية على ما قيل : انه سبحانه لا يخلق الهداية جبرا وقسرا فيمن يخلق فيه الضلالة بسوء اختياره ولا بد من نحو هذا التأويل لأن الحكم بدون ذلك مما لا يكاد يحتمل ، و(من) على هذا مفعول (يهدى) كما هو الظاهر ، وقيل : إن يهدى مضارع هدى بمعنى اهتدى فهو لازم و(من) فاعله وضمير الفاعل في (يضل) لله تعالى والعائد محذوف أى من يضله ، وقد حكي بحى . هدى بمعنى اهتدى القراء . وقرأ غير واحد من السبعة . والحسن . والاعرج . ومجاهد . وابن سيرين . والطاردي . يمزاحم الخراساني . وغيرهم (لا يهدى) بالبناء للمفعول . فمن - نائب الفاعل والعائد وضمير الفاعل كما مر ، وهذه لقراءة أبلغ من الاولى لأنها تدل على أن من أضله الله تعالى لا يهديه كل أحد بخلاف الاولى فانها تدل على نأية تعالى لا يهديه فقط وإن كان من لم يهد الله فلا هادى له ، وهذا - على ما قيل - ان لم نقل بلزوم هدى وأما اذا

قلنا به فهما بمعنى الا أن هذه صريحة في عموم الفاعل بخلاف تلك مع أن المتعدى هو الاكثر. وقرأت فرقة منهم عبدالله (لا يهدى) بفتح الياء وكسر الهاء والdal وتشديدها، وأصله يهتدى فأدغم كقولك في يختصم يختصم به وقرأت فرقة أخرى (لا يهدى) بضم الياء وكسر الدال، قال ابن عطية: وهى ضعيفة، وتعقبه في البحر بأنه إذا ثبت هدى لازماً بمعنى اهتدى لم تكن ضعيفة لأنه ادخل على اللازم همزة التعدية، فالمعنى لا يجعل مهتدياً من أضله. وأجيب بأنه يحتمل أن وجه الضعف عنده عدم اشتهاه أهدي المزيده. وقرئ (يضل) بفتح الياء، وفي مصحف أبي (فان الله لا هادي لمن أضل) (وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ٢٧) ينصرونهم في الهداية أو يدفعون العذاب عنهم وهو تتميم بإبطال ظن أن آلهتهم تنفعهم شيئاً وضمير لهم عائد على معنى من وصيغة الجمع في الناصرين باعتبار الجمعية في الضمير فان مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الأحاد على الأحاد لأن المراد في طائفة من الناصرين من كل منهم. ثم ان اول هذه الآيات ربما يوم نصره مذهب الاعتزال لكن آخرها مشتمل على الوجوه الكثيرة كما قال الامام الدالة على نصره مذهب اهل الحق، ولعل الامر غنى عن البيان والله تعالى الحمد على ذلك (وَأَقِمُّوا بِاللَّهِ) شروع في بيان فن آخر من اباطيلهم وهو انكارهم البعث، وهو على ما في الكشف وغيره عطف على قوله تعالى: (وقال الذين اشركوا) قيل: ولتضمن الأول انكار التوحيد وهذا إنكار البعث وهما امران عظيمان من الكفر والجهل حسن العطف بينهما، والضمير لاهل مكة ايضاً اى حلفوا بالله (جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ) مصدر منصوب على الحال اى جاهدين في أيمانهم (لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ) وهو مبنى على أن الميت يعدم ويفنى وأن البعث اعادة له وأنه يستحيل اعادة المعدم، وقد ذهب الى هذه الاستحالة الفلاسفة ولم يوافقهم في دعوى ذلك أحد من المتكلمين الا الكرامية. وأبو الحسين البصرى من المعتزلة، واحتجوا عليها بما رده المحققون، وبعضهم ادعى الضرورة في ذلك وأن ما يذكر في بيانه تنبيهات عليه، فقد نقل الامام عن الشيخ أبي علي بن سينا أنه قال: كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والتعصب شهد عقله الصريح بأن اعادة المعدم بعينه ممثلة؛ وفي قسم هؤلاء الكفار على عدم البعث إشارة كما قال في التفسير الى أنهم يدعون العلم الضروري بذلك وأنت تعلم أنه إذا جوز اعادة المعدم بعينه كما هو رأى جمهور المتكلمين فلا اشكال في البعث أصلاً، وأما ان قلنا بعدم جواز الاعادة لقيام القاطع على ذلك فقد قيل: نلتزم القول بعدم انعدام شيء من الابدان حتى يلزم في البعث اعادة المعدم وإنما عرض لها التفريق ويعرض لها في البعث الاجتماع فلا اعادة لمعدم، وفيه بحث وان أيد بقصة ابراهيم عليه السلام ومن هنا قال المولى ميرزا جان: لا يخلص إلا بأن يقال ببقاء النفس المجردة (١) وأن البدن المبعوث مثل البدن الذى كان في الدنيا وليس عينه بالشخص ولا ينافى هذا قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس ليس الا والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكأن الاثر المترتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب إنما هو للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المترتب على أفعال الانسان إنما هو للنفس وهى المتلذذة والمتألمة تلذذاً أو تألماً عقلياً أو حسياً فليس يلزم خلاف العدالة، وأما الظواهر الدالة على عود ذلك الشخص بعينه فقوله لفرض القاطع الدال على الامتناع، وذلك بأن يقال: المراد اعادة مادته مع صورة كانت

(١) بناء على تسليم وجود النفس المجردة والا فيكفى بقاء مادة البدن تدبر اه منه

أشبه الصور الى الصورة الأولى فتدبر؛ وسيأتى إن شاء الله تعالى في سورة يس تحقيق هذا المطلب على أتم وجهه ونقل عن ابن الجوزي. وأبى العالية أن هذه الآية نزلت لأن رجلا من المسلمين تقاضى ديناً على رجل من المشركين فكان فيما تكلم به المسلم والذي أرجوه بعد الموت فقال المشرك: وإنك لتبعث بعد الموت وأقسم بالله لا يبعث الله من يموت فقص الله تعالى ذلك ورده أبلغ رد بقوله سبحانه : ﴿ بَلَى ﴾ لا يحجب النفي أى بلى يبعثهم ﴿ وَعَدًا ﴾ مصدر مؤكد لما دل عليه (بلى) اذ لا معنى له سوى الوعد بالبعث والاخبار عنه ، ويسمى نحو هذا مؤكدا لنفسه وجوز أن يكون مصدر المحذوف أى وعد ذلك وعدا ﴿ عَلَيْهِ ﴾ صفة (وعدا) والمراد وعدا ثابتا عليه انجازه والا فانفس الوعد ليس ثابتا عليه، وثبوت الانجاز لا متناع الخلف في رعيه أولان البعث من مقتضيات الحكمة ﴿ حَقًّا ﴾ صفة أخرى - لو عدأ - وهى مؤكدة إن كان بمعنى ثابتا متحققا ومؤسدة إن كان بمعنى غير باطل أو نصب على المصدرية بمحذوف أى حق حقا ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ ﴾ لجهلهم بشؤون الله تعالى من العلم والقدرة والحكمة وغيرها من صفات الكمال وبما يجوز عليه وما لا يجوز وعدم وقوفهم على سر التكوين والغاية القصوى منه وعلى أن البعث مما تقتضيه الحكمة ﴿ لَا يَعْلَمُونَ ٣٨ ﴾ أنه تعالى يبعثهم، ونعى عليهم عدم العلم بالبعث دون العلم بعدمه الذى يزعمونه على ما يقتضيه ظاهر قسمهم ليعلم منه نعى ذاك بالطريق (١) .

وجوز أن يكون للايذان بأن ما عندهم بمعزل عن أن يسمى علما بل هو توهم صرف وجهل محض ، وتقدير مفعول (يعلمون) ما علمت هو الانسب بالسياق ، وجوز أن يكون التقدير لا يعلمون أنه وعد عليه حق فيكذبونه قائلين: (لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا الأساطير الأولين) ﴿ لَيَبَيِّنَنَّ لَهُمْ ﴾ متعلق بما دل عليه (بلى) وهو يبعثهم، والضمير لمن يموت الشامل للمؤمنين والكافرين إذ التبيين يكون للمؤمنين أيضاً فأنهم وإن كانوا عالمين بذلك لكنه عند معاينة حقيقة الحال يتضح الامر فيصل علمهم الى مرتبة عين اليقين أى يبعثهم ليبين لهم بذلك وبما يحصل لهم بمشاهدة الاحوال كماهى ومعاينتها بصورها الحقيقية الشأن ﴿ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ ﴾ (٢) من الحق الشامل لجميع ما خالفوه مما جاء به الرسل المبعوثون فيهم ويدخل فيه البعث دخولا أولياً ، والتعبير عن ذلك بالموصول للدلالة على غنائه وللإشعار بعلية ما ذكر في حيز الصلة للتبيين، وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآى ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ بالله تعالى بالاشراك وانكار البعث الجسماني وتكذيب الرسل عليهم السلام ﴿ أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ٣٩ ﴾ وكل ما يقولونه ويدخل فيه قولهم: (لا يبعث الله من يموت) دخولا أولياً .

ونقل في البحر القول بتعلق (ليبين) الخ بقوله تعالى: (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا) أى بعثناه ليبين لهم ما اختلفوا فيه وأنهم كانوا على الضلالة قبل بعثه مفترين على الله سبحانه بالكذب ولا يخفى بعد ذلك وتبادر ما تقدم، وجعل التبيين والعلم المذكورين غاية للبعث كما في ارشاد العقل السليم باعتبار وروده في معرض الرد على المخالفين وابطال مقالة المعاندين المستدعى للتعرض لما يردعهم عن المخالفة يأخذهم الى الاذعان للحق فان الكفرة إذا علموا أن تحقق البعث اذا كان لتبيين أنه حق وليعلموا أنهم كاذبون في انكاره كان أضر لهم عن انكاره

(١) قوله بالطريق هكذا بخطه ولعله بالطريق الأولى (٢) في الاصل «فيه يختلفون» وبني عليه قوله الآتى وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآى ولكن التلاوة (يختلفون فيه) اهـ

وأدعى الى الاعتراف به ضرورة أنه يدل على صدق العزيمة على تحقيقه كما تقول لمن يذكر أنك تصلى لأصليين رغماً لأنفك وإظهاراً لكذبك ، ولأن تكرر الغايات أدل على وقوع المغياها والافالغاية الأصلية للبعث باعتبار ذاته إنما هو الجزاء الذي هو الغاية القصوى للخلق المغيا بمعرفته عز وجل وعبادته ، وإنما لم يذكر ذلك لتكرر ذكره في مواضع وشهرته ، وفيه أنه إنما لم يدرج علم الكفار بكذبهم تحت التبيين بأن يقال مثلاً : وأن الذين كفروا كانوا كاذبين بل جيء بصيغة العلم لأن ذلك ليس مما يتعلق به التبيين الذي هو عبارة عن اظهار ما كان مبهماً قبل ذلك بأن يخبر به فيختلف فيه كالبعث الذي نطق به القرآن فاختاف فيه المختلفون ، وأما كذب الكافرين فليس من هذا القبيل ، ويستفاد من تحقيقه في نظير ما هنا أنه لما كان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي وكان معنى تبيين الصدق اظهار ذلك المدلول وقطع احتمال نقيضه بعد ما كان محتملاً له احتمالاً عقلياً مناسب أن يتعلق التبيين بالذي فيه يختلفون من الحق ، وليس بين الصدق والحق كثير فرق ، ولما كان الكذب أمراً حادثاً لادلالة الخبر عليه حتى يتعلق به التبيين والظهار بل هو نقيض مدلوله فماتعلق به يكون علماً مستأنفاً مناسب أن يتعلق العلم بأنهم كانوا كاذبين فليستدبر .

قيل : ولكون العلم بما ذكر من روافد ذلك التبيين قيل (وليعلم الذين كفروا) دون وليجعل الذين كفروا عالمين ، وخص الاسناد بهم حيث لم يقل وليعلموا ان الذين كفروا كانوا كاذبين تنبيهاً على أن الأهم عندهم ، وقيل : لم يقل ذلك لأن علم المؤمنين بما ذكر حاصل قبل ذلك أيضاً . وتعقب بأن حصول مرتبة من مراتب العلم لا يأتي حصول مرتبة أعلا منها فلم يقل ذلك إيداناً بحصول هذه المرتبة من العلم لهم حينئذ ، ولعل فيه غفلة عن مراد القائل . وجوز أن يراد من علم الكفرة بأنهم كانوا كاذبين تعذيبهم على كذبهم فكأنه قيل : ليظهر للمؤمنين والكافرين الحق وليعذب الكافرون على كذبهم فيما كانوا يقولونه من أنه تعالى لا يبعث من يموت ونحوه ، وهذا لما يقال للجاني : غدا تعلم جنايتك ، وحينئذ وجه تخصيص الاسناد بهم ظاهر ، وهو كما ترى . وزعم بعض الشيعة أن الآية في على كرم الله تعالى وجهه والائمة من بنيه رضى الله تعالى عنهم وأنها من أدلة الرجعة التي قال بها أكثرهم ، وهو زعم باطل ، والقول بالرجعة محض سخافة لا يكاد يقول بها من يؤمن بالبعث ، وقد بين ذلك على أنهم وجه في التحفة الاثني عشرية ، ولعل الذوبة تفضي إن شاء الله تعالى الى بيانه ، وما أخرجه ابن مردويه عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال : أن قوله تعالى (وأقسموا بالله الآية) نزلت في غير مسلم الصحة ، وعلى فرض التسليم لا دليل فيه على ما يزعمونه من الرجعة بأن يقال : إنه رضى الله تعالى عنه أراد أنها نزلت بسببي ، ويكون رضى الله تعالى عنه هو الرجل الذي تقاضى ديناً له على رجل من المشركين فقال ما قال كما مر عن ابن الجوزي . وأبي العالية ، وأخرجه عن أبي العالية عبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . واستنبط الشيخ بهاء الدين من الآية دليلاً على أن الكذب مخالف للواقع ولا عبرة بالاعتقاد ، وهو ظاهر فافهم .

(إِنَّمَا قَوْلُنَا) استئناف لبيان التكوين على الإطلاق ابتداء أو إعادة بعد التنبيه على أية البعث ومنه يعلم كيفيته - فما - كافة و(قولنا) مبتدأ ، وقوله تعالى : (لَشَيْءٍ) متعلق به واللام للتبليغ كما في قولك : قلت لزيد قم فقام ، وقال الزجاج : هي لام السبب أي لا جل إيجاد شيء ، وتعقب بأنه ليس بواضح والمتبادر من الشيء

هنا المعدوم وهو أحد اطلاقاته، وقد برهن الشيخ إبراهيم الكوراني عليه الرحمة على أن إطلاق الشيء على المعدوم حقيقة كإطلاقه على الموجود وألف في ذلك رسالة جلية سماها جلاء الفهوم، ويعلم منها أن القول بذلك الإطلاق ليس خاصا بالمعزلة كما هو المشهور، ولهذا أول هنا من لم يقف على التحقيق من الجماعة فقال: إن التعبير عنه بذلك باعتبار وجوده عند تعلق مشيئته تعالى به لا أنه كان شيئا قبل ذلك.

وفي البحر نقلا عن ابن عطية أن في قوله تعالى : (شيء) وجهين. أحدهما أنه لما كان وجوده حتما جاز أن يسمى شيئا وهو في حال العدم، والثاني أن ذلك تنبيه على الأمثلة التي ينظر فيها وأن ما كان منها موجودا كان مرادا وقيل له كن فكان فصار مثالا لما يتأخر من الأمور بما تقدم، وفي هذا مخلص من تسمية المعدوم شيئا اه، وفيه من الخفاء ما فيه، وأيا ما كان فالتنوين للتذكير أي شيء. أي شيء كان بما عز وهان (إذا أردناه) ظرف - لقولنا - أي وقت تعلق إرادتنا بإيجاده (أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ) في تأويل مصدر خبر للبنداء، واللام في (له) كاللام في (شيء) (فَيَكُونُ) أما عطف على مقدر يفصح عنه الفاء وينسحب عليه الكلام أي فنقول ذلك فيكون، وأما جواب لشرط محذوف أي فإذا قلنا ذلك فهو يكون، وقيل: أنه بعد تقدير هو تكون الجملة خبرا لمبتدأ محذوف أي ما أردناه فهو يكون، وكان في الموضعين تأمة، والذي ذهب إليه أكثر المحققين وذكره مقتصرًا عليه شيخ الإسلام أنه ليس هناك قول ولا مقول له ولا أمر ولا ما مور حتى يقال: أنه يلزم أحد المحالين أما خطاب المعدوم أو تحصيل الحاصل؛ أو يقال: (إنما) مستدعية انحصار قوله تعالى في قوله تعالى: (كن) وليس يلزم منه انحصار أسباب التكوين فيه كما يفيد قوله سبحانه: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) فإن المراد بالأمر الشأن الشامل للقول والفعل ومن ضرورة انحصاره في كلمة كن انحصار أسبابه على الإطلاق في ذلك بل إنما هو تمثيل لسهولة تأتي المقدورات حسب تعلق مشيئته تعالى وتصوير لسرعة حدوثها بما هو علم في ذلك من طاعة الأمور المطيع لأمر الأمر المطاع، فالمعنى إنما إيجادنا الشيء عند تعلق مشيئتنا به أن نوجده في أسرع ما يكون، ولما عبر عنه بالأمر الذي هو قول مخصوص وجب أن يعبر عن مطلق الإيجاد بالقول المطلق. وقيل: إن الكلام على حقيقته وبذلك جرت العادة الإلهية ونسب إلى السلف، وأجيب لهم عن حديث لزوم أحد المحذورين تارة بأن الخطاب تكويني ولا ضير في توجيهه إلى المعدوم، وتعقب بأنه قول بالتمثيل وتارة بأن المعدوم ثابت في العلم ويكفي في صحة خطابه ذلك حتى أن بعضهم قال بأنه مرثي له تعالى في حال عدمه، وتعقب بما يطول، وأما حديث الانحصار فقالوا إن الأمر فيه هين، وقد مر بدحض الكلام في هذا المقام.

واحتج بعض أهل السنة بالآية بناء على الحقيقة على قدم القرآن قال: إنها تدل على أنه تعالى إذا أراد أحداث شيء قال له كن فلو كان كن حادثا لزم التسلسل وهو محال فيكون قديما ومتى قيل يقدم البعض فليقل يقدم الكل، وتعقب بأن كلمة إذا لا تفيد التكرار ولذا إذا قال لا مرأته: إذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرات لا تطلق الا طلقة واحدة فلا يلزم أن يكون كل محدث محدثا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل على أن القول يقدم (كن) ضروري البطلان لما فيه من ترتب الحروف، وكذا يقال في سائر الكلام اللفظي.

وقال الامام: ان الآية مشعرة بحدوث الكلام من وجوه: الأول أن قوله تعالى: (انما قولنا شيء إذا أردناه) يقتضي كون القول واقعا بالإرادة وما كان كذلك فهو محدث، والثاني أنه علق القول بكلمة (إذا)

ولاشك أنها تدخل للاستقبال، والثالث أن قوله تعالى : (أن نقول) لا خلاف في أنه ينبغي عن الاستقبال. والرابع أن قوله سبحانه : (كن فيكون) كرفيه مقدمة على حدوث المكون ولو بزمان واحد والمقدم على المحدث كذلك محدث فلا بد من القول بحدوث الكلام. نعم انها تشعر بحدوث الكلام اللفظي الذي يقول به الخبالة ومن وافقهم ولا تشعر بحدوث الكلام النفسي. والاشاعة في المشهور عنهم لا يدعون الا قدم النفسى وينكرون قدم اللفظي، وهو بحث أطالوا الكلام فيه فليراجع. وما ذكر من دلالة «إذا» و«نقول» على الاستقبال هو ما ذكره غير واحد، لكن نقل أبو حيان عن ابن عطية أنه قال : ما في ألفاظ هذه الآية من معنى الاستقبال والاستئناف انما هو راجع الى المراد لا الى الارادة، وذلك أن الأشياء المرادة المكونة في وجودها استئناف واستقبال لا في إرادة ذلك ولا في الأمر به لأن ذينك قديمان فمن أجل المراد عبر باذا ونقول. وأنت تعلم أنه لا كلام في قدم الارادة لكنهم اختلفوا في أنها هل لها تعاقب حادث أم لا؛ فقال بعضهم بالأول، وقال آخرون : ليس لها الا تعلق أزلى لكن بوجود الممكنات فيما لا يزال كل في وقته المقدر له. فالله تعالى تعلقت ارادته في الازل بوجود زيد مثلاً في يوم كذا وبوجود عمرو في يوم كذا وهكذا، ولا حاجة الى تعاقب حادث في ذلك اليوم، واما الامر فالنفسى منه قديم واللفظى حادث عن القائلين بحدوث الكلام اللفظي، وأما الزمان فكثيراً ما لا يلاحظ في الافعال المستندة اليه تعالى، واعتبر كان الله تعالى ولا شئ معه وخلق الله تعالى العالم ونحو ذلك ولا أرى هذا الحكم مخصوصاً فيما اذا فسر الزمان بما ذهب اليه الفلاسفة بل يطرد في ذلك وفيما اذا فسر بما ذهب اليه المتكلمون فتأمل والله تعالى الهادى * وجعل غير واحد الآية لبيان إمكان البعث، وتقريره أن تكوين الله تعالى بمحض قدرته ومشيئته لا توقف له على سبق المواد والمدد والا لزم التسلسل، وكما أمكن له تكوين الأشياء ابتداء بلا سبق مادة ومثال أمكن له تكوينها إعادة بعده، وظاهره انه قول باعادة المعدوم، وظواهر كثير من النصوص أن البعث يجمع الاجزاء المتفرقة، وسيأتى تحقيق ذلك كما وعدناك آنفاً إن شاء الله تعالى. وقرأ ابن عامر. والكسائي ههنا وفي يس « فيكون » بالنصب، وخرجه الزجاج على العطف على «نقول» أى فان يكون أو على أن يكون جواب (كن)، وقد رد هذا الرضى وغيره بأن النصب في جواب الامر مشروط بسببية مصدر الاول للثاني وهو لا يمكن هنا لاتحادهما فلا يستقيم ذاك، ووجه بأن مراده أنه نصب لأنه مشابه لجواب الامر لمحجته بعده وليس بجواب له من حيث المعنى لأنه لا معنى لقولك : قلت لزيد اضرب تضرب * وتعقب بأنه لا يخفى ضعفه وأنه يقتضى الغاء الشرط المذكور، ثم قيل : والظاهر أن يوجه بأنه إذا صدر مثله عن البليغ على قصد التمثيل لسرعة التأثير بسرعة مبادرة الأمور الى الامتثال يكون المعنى ان اقل لك اضرب تسرع الى الامتثال فيكون المصدر المسبب عنه مسبباً من الهيئة لا من المادة، ومصدر الثانى من المادة أو محصل المعنى وبه يحصل التباين بين المصدرين ويتضح السببية والمسببية، وقال بعضهم : إن مراد من قال ان النصب للشابهة لجواب الامر أن « فيكون » كما في قراءة الرفع معطوف على ما ينسحب عليه الكلام أو هو بتقدير فهو يكون خبر لمبتدأ محذوف الا أنه نصب لهذه المشابهة، وفيه ما فيه (وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ) أى في حقه - فى - على ظاهرها ففيه اشارة الى أنها هجرة متمكنة تمكن الظرف في مظهره فهي ظرفية مجازية أولاً لجل رضاه - فى - للتعليل كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « ان امرأة دخلت النار في هرة، والمهاجرة فى الاصل مصارمة

الغير ومتاركة واستعملت في الخروج من دار الكفر الى دار الايمان أى والذين هجروا أو طأنهم وتركوها في الله تعالى وخرجوا ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا ﴾ أى من بعد ظلم الكفار إياهم . أخرج عبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن قتادة قال : هم أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ظلمهم أهل مكة فخرجوا من ديارهم حتى لحق طوائف منهم بأرض الحبشة ثم بوأهم الله تعالى المدينة بعد ذلك حسبما وعد سبحانه بقوله جل وعلا : ﴿ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ أى مباداة حسنة ، وحاصله لنزولهم في الدنيا منزلا حسنا ، وعن الحسن داراً حسنة ، والتقدير الاول أظهر لدلالة الفعل عليه ، والثاني أوفق بقوله تعالى (تبوء الدار) ، وأياما كان - فحسنة - صفة محذوف منصوب نصب الظروف ، وجوز أن يكون مفعولا ثانيا لنبؤنهم على معنى لنعطينهم منزلة حسنة ، وفسر ذلك بالعلبة على أهل مكة الذين ظلموهم وعلى العرب قاطبة ، وقيل : هى ما بقى لهم في الدنيا من الثناء وما صار لأولادهم من الشرف ، وعن مجاهد أن التقدير معيشة حسنة أى رزقا حسنا ، وقيل : التقدير عطية حسنة ، والمراد بالعطية المعطى ، ويفسر ذلك بكل شئ حسن ناله المهاجرون في الدنيا ، وقد ر بعضهم تبوءة حسنة فهو صفة مصدر محذوف ، وقد تعتبر هذه التبوءة بحيث تشمل اعطاء كل شئ حسن صار للمهاجرين على نحو السابق . وفى البحر أن إلتصاف (حسنة) على المصدر على غير الصدر لأن معنى لنبؤنهم لنحسن اليهم فحسنة بمعنى إحسانا ، وعلى جميع التقادير (الذين هاجروا) مبتدأ وجملة (لنبؤنهم) خبره . وجوز أبو البقاء أن يكون (الذين) منصوب بفعل محذوف يفسره المذكور ، والاول متعين عند أبي حيان قال : وفيه دليل على صحة وقوع الجملة القسمية خبرا للبتداء خلافا لثعلب ، والذي ذهب اليه بعض المحققين ان الخبر فى مثل ذلك إما هو جملة الجواب المؤكدة بالقسم وهى اخبارية لإنشائية ، واعتراض على أبى البقاء فى الوجه الثانى بأنه لا يجوز النصب بالفعل المحذوف الا حيث يجوز للمذكور أن يعمل فى ذلك المنصوب حتى يصح أن يكون مفسرا وما هنا ليس كذلك فانه لا يجوز زيدا لأضرب فلا يجوز زيدا لأضربه ، والجار والمجرور متعلق بما عنده ، وقيل : بمحذوف وقع حالا من (حسنة) هذا .

ونقل عن ابن عباس أن الآية نزلت فى صهيب . وبلال . وعمار . وخباب . وعابس . وجبير . وأبى جندل ابن سهيل أخذهم المشركون فجعلوا يعذبونهم ليردوهم عن الاسلام ، فأما صهيب فقال لهم : أنا رجل كبير إن كنت معكم لم أنفعكم وإن كنت عايكم لم أضركم فافتدى منهم بماله وهاجر فلما رآه أبو بكر رضى الله تعالى عنه قال : ربح البيع يا صهيب ، وقال عمر رضى الله تعالى عنه : نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه ، والجمهور على ما روى عن قتادة بل قال ابن عطية : انه الصحيح ، ولم نجد لهذا الخبر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما سنداً يعول عليه . وذكر العلامة الشيخ بهاء الدين السبكي فى شرح التلخيص كغيره من المحدثين مثل الحافظ العلامة زين الدين عبد الرحيم العراقي وولده الفقيه الحافظ أبى زرع وغيرهما فيما نسب لعمر رضى الله تعالى عنه فيه من قوله : نعم العبد صهيب الى آخره اننا لم نجده فى شئ من كتب الحديث بعد الفحص الشديد ، وهذا يوقع شبهة قوية فى صحة ذلك . نعم فى الدر المنثور ، أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى هؤلاء الذين هاجروا : هم قوم من أهل مكة هاجروا الى رسول الله ﷺ

ظلمهم ثم قال : وظلمهم الشرك ، لكن يقتضى هذا بظااهره أنه رضى الله تعالى عنه كان يقرأ (ظلموا) بالبناء للفاعل * وأورد على الخبرين أنه قيل : إن السورة مكية الاثلاث آيات في آخرها فانها مدنية ، ويلتزم إذا صح الخبر الذهاب إلى أن فيها مدنياً غير ذلك ، أو القول بأن المراد من المكي ما نزل في حق أهل مكة ، أو أن هذه الآية لم تنزل بالمدينة وأن المكي ما نزل بغيرها ، أو القول بأن ذلك من الاخبار بالشئ قبل وقوعه ، والكل كما ترى ، ولا يرد على القول الأول الذى عليه الجمهور أنه مخالف للقول المشهور في السورة لأن هجرة الحبشة كانت قبل هجرة المدينة فلا مانع من كون الآية مكية بالمعنى المشهور عليه ، لكن قيل : إن قتادة القائل بما تقدم قائل بأن هذه الآية إلى آخر السورة مدنية وهو آب عما ذكر ، ومن هنا حمل بعضهم ما نقل عنه سابقا على أن نزولها كان بين المهجرتين بالمدينة ، ولا يمكن الجمع بين هذه الأقوال أصلا ، والذى ينبغي أن يعول عليه أن السورة مكية الا آيات ليست هذه منها بل هي مكية نزلت بين المهجرتين فيمن ذكره الجمهور ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، وقال بعضهم : إن الذين هاجروا عام في المهاجرين كانوا ثمانين كان فيشمل أولهم وآخرهم وكان هذا من قائله اعتبار اعموم اللفظ لا خصوص السبب كما هو المقرر عندهم. وقرأ على كرم الله تعالى وجهه. وعبد الله رضى الله تعالى عنه . ونعيم بن ميسرة. والربيع بن خيثم - لشوينهم - بالثاء المثلثة من أثوى المنقول بهمزة التعدية من أثوى بالمكان أقام فيه ، قال في البحر . وانتصاب (حسنة) على تقدير اثواة حسنة أو على نزع الخافض أى في حسنة أى دار حسنة أو منزلة حسنة ولا مانع على ما قيل من اعتبار تضمنين الفعل معنى تعظيمهم كما أشير إليه أولا . واستدل بالآية على أحد الأقوال على شرف المدينة وشرف اخلاص العمل لله تعالى ﴿وَلَا جُزْءَ الْآخِرَةِ﴾ أى أجر أعمالهم المذكورة في الدار الآخرة ﴿أَكْبَرُ﴾ مما يعجل لهم في الدنيا . أخرج ابن جرير . وابن المنذر عن عمر ابن الخطاب أنه كان إذا أعطى الرجل من المهاجرين عطاء يقول له : خذ بارك الله تعالى لك هذا ما وعدك الله تعالى في الدنيا وما آخر لك في الآخرة أفضل ثم يقرأ هذه الآية ، وقيل : المراد أكبر من أن يعلمه أحد قبل مشاهدته ، ولا يخفى ما في مخالفة أسلوب هذا الوعد لما قبله من المبالغة ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ٤١﴾ الضمير للكفرة الظالمين أى لو علموا أن الله تعالى يجمع لهؤلاء المهاجرين خير الدارين لو افقوهم في الدين ، وقيل : هو للمهاجرين أى لو علموا ذلك لزدوا في الاجتهاد ولما تألموا لما أصابهم من المهاجرة وشدائدها ولا زدوا سرورا . وفي المعالم لا يجوز ذلك لأن المهاجرين يعلمونه ودفع بأن المراد علم المشاهدة وليس الخبر كالمعاينة أو المراد العلم التفصيلي وجوز أن يكون الضمير للمتخلفين عن الهجرة يعنى لو علم المتخلفون عن الهجرة ما لله المهاجرين من الكرامة لو افقوهم ﴿الَّذِينَ صَبَرُوا﴾ على ما نالهم من الظلم ولم يرجعوا القهقرى وعلى مفارقة الوطن وهو حرم الله سبحانه المحبوب لكل مؤمن فضلا عما كان مسقط رأسه وعلى احتمال الغربة بين اناس اجانب في النسب لم بالفهم وعلى غير ذلك ، وحل الموصول النصب بتقدير اعنى أو الرفع بتقدير هم . ويجوز أن يكون تابعا للذين هاجروا بدلا أو يانا أو نعتا ﴿وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ٤٢﴾ منقطعين اليه معرضين عن سواه مفوضين اليه الامر كله كما يفيد حذف متعلق التوكل ، وقيل : تقديم الجار والمجرور المؤذن بالحصر وكونه لرعاية الفواصل غير متعين ، وصيغة الاستقبال إملا للاستمرار أو لاستحضار تلك الصورة البديعة ، والجملة إملا معطوفة على الصلة أو حال من ضمير صبروا .

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ ﴾ رد لقريش حيث أنكروا رسالة النبي ﷺ وقالوا: الله تعالى أعظم أن يكون رسوله بشراً هلاً بلا بعث إلينا ملكاً أى جرت السنة الإلهية حسبما اقتضته الحكمة بأن لا تبعث للدعوة العامة إلا بشراً نوحى إليهم بواسطة الملك فى الأغلب إلا وأمر والنواهي ليبلغوها، ويحترز بالدعوة العامة عن بعث الملك للأنبياء عليهم السلام للتبليغ أول غيرهم كبعثة لمريم للبشارة، وبالأغاب بعض أقسام الوحي بمالم يكن بواسطة الملك كما يشير إليه قوله تعالى: (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء) وقرأ الجمهور (يوحى) بالياء وفتح الحاء وفتحة الباء وكسرها؛ وعبد الله والسلى وطالحة وحفص بالنون وكسرها. وفى ذلك من تعظيم أمر الوحي ما لا يخفى. ولما كان المقصود من الخطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تنبيه الكفار على مضمونه صرف الخطاب إليهم فقيل: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ أى أهل الكتاب من اليهود والنصارى قاله ابن عباس. والحسن. والسدى. وغيرهم، وتسمية الكتاب تعلم بما سأتى إنشاء الله تعالى، وعن مجاهد تخصيصه بالتوراة لقوله تعالى: (ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر) فأهل اليهود قال فى البحر والمراد من لم يسلم من أهل الكتاب لأنهم الذين لا يهتمون عند أهل مكة فى أخبارهم بأن الرسل عليهم السلام كانوا رجالاً فأخبارهم بذلك حجة عليهم، والمراد كسر حجتهم والزمامم والأفالحق واضح فى نفسه لا يحتاج فيه إلى أخبار هؤلاء، وقد أرسل المشركون بعد نزولها إلى أهل يثرب يسألونهم عن ذلك، وقال الأعشى وابن عيينة. وابن جبير: المراد من أسلم منهم كعبد الله بن سلام. وسلمان الفارسي رضى الله تعالى عنهما وغيرهما. ويضعفه أن قول من أسلم لاحجة فيه على الكفار ومنه يعلم ضعف ما قال أبو جعفر. وابن زيد من أن المراد من الذكر القرآن لأن الله تعالى سماه ذكراً فى مواضع منها ماسياً إلى إنشاء الله تعالى قريبا، وأهل الذكر على هذا المسلمون مطلقاً، وخصهم بعض الإمامية بالأئمة أهل البيت احتجاجاً بما رواه جابر. ومحمد بن مسلم منهم عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أنه قال: نحن أهل الذكر، وبعضهم فسر الذكر بالنبي ﷺ لقوله تعالى: (ذكرنا رسولاً) على قول، ويقال على مقتضى ما فى البحر: كيف يقنع كفار أهل مكة بخبر أهل البيت فى ذلك وليسوا بأصدق من رسول الله ﷺ عندهم وهو عليه السلاة والسلام المشهور فيما بينهم بالأمين، ولعل ما رواه ابن مردويه منا موافقاً بظاهره لمن زعمه ذلك البعض من الإمامية عن أنس قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الرجل ليصلى ويصوم ويحج ويعتمر وأنه لمناقض قيل: يا رسول الله بماذا دخل عليه النفاق؟ قال: يظعن على إمامه وإمامه من قال الله تعالى فى كتابه: (فاسألوا أهل الذكر) إلى آخره» مما لا يصح، وأنا أقول يجوز أن يراد من أهل الذكر أهل القرآن وإن قال أبو حيان ما قال وستعلم وجهه قريبا إنشاء الله تعالى المنان، وقال الرماني. والازجاج. والزهري: المراد بأهل الذكر علماء أخبار الامم السالفة كائنا من كان فالذكر بمعنى الحفظ كأنه قيل: أسألوا المطلعين على أخبار الامم يعلمونكم بذلك ﴿ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٤٣ ﴾ وجواب إن إما مخوف لدلالة ما قبله عليه أى فاسألوا، وإما نفس ما قبله بناء على جواز تقدم الجواب على الشرط. واستدل بالآية على أنه تعالى لم يرسل امرأة ولا صبي ولا يتأفقه نبوة عيسى عليه السلام فى المهد فإن النبوة أعم من الرسالة؛ ولا يقتضى صحة القول بنبوة مريم أيضاً لأن غاية نفى رسالة المرأة، ولا يلزم من ذلك اثبات نبوتها، وذهب إلى صحة نبوة النساء جماعة وصح ذلك ابن السيد، ولا يتأفى مادامت عليه الآية من نفى إرسال الملائكة عليهم السلام قوله تعالى: جاعل الملائكة رسلاً لأن المراد جاعلهم

رسلا إلى الملائكة أو إلى الأنبياء عليهم السلام لا للدعوة العامة وهو المدعى كما علمت فالرسول إما بالمعنى المصطلح أو بالمعنى اللغوي ، وقال الجبائي: إن الملائكة عليهم السلام لم يبعثوا إلى الأنبياء عليهم السلام الاثنانين بصور الرجال ورد بما روى أن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم رأى جبريل عليه السلام على صورته التي هو عليها مرتين، وهو وارد على الحصر المقتضى للعموم فلا يرد عليه أنه لا دلالة فيما روى على رؤية من قبل نبينا عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام على صورته مع أنه إذا ثبت ذلك للأنبياء صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يثبت أنه من خصوصياته عليه الصلاة والسلام فلا مانع من ثبوته لغيره قاله الشهاب ، وذكر أنه نقل الامام عن القاضي أن مراد الجبائي أنهم لم يبعثوا إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بحضرة امهم الا وهم على صور الرجال كما روى أن جبريل عليه السلام حضر عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضر من أصحابه في صورة دحية الكلبي وفي صورة سراق وفي صورة أعرابي لم يعرفوه . واستدل بها أيضا على وجوب المراجعة للعلماء فيما لا يعلم .

وفي الاكليل للجلال السيوطي أنه استدل بها على جواز تقليد العامي في الفروع وانظر التقييد بالفروع فان الظاهر العموم لاسيما إذا قلنا إن المسئلة المأمورين بالمراجعة فيها والسؤال عنها من الاصول، ويؤيد ذلك ما نقل عن الجلال المحلى أنه يلزم غير المجتهد عاميا كان أو غيره التقليد للمجتهد لقوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) والصحيح أنه لا فرق بين المسائل الاعتقادية وغيرها وبين أن يكون المجتهد حيا أو ميتا اهـ .

وصحح هو وغيره امتناع التقليد على المجتهد مطلقا سواء كان له قاطع أولا وسواء كان مجتهدا بالفعل أو له أهلية الاجتهاد، ومقتضى كلامهم أنه لا فرق بين تقليد أحد أئمة المذاهب الاربع وتقليد غيره من المجتهدين . نعم ذكر العلامة ابن حجر وغيره أنه يشترط في تقليد الغير أن يكون مذهبه مدونا بمحوظ الشروط والمعتبرات فقول السبكي: إن مخالف الاربعة كمخالف الاجماع محمول على ما لم يحفظ ولم تعرف شروطه وسائر معتبراته من المذاهب التي انقطع حملتها وفقدت كتبها كذهب الثوري . والاوزاعي . وابن أبي ليلى . وغيرهم ، ثم إن تقليد الغير بشرطه إنما يجوز في العمل وأما للافتاء والقضاء فيتعين أحد المذاهب الاربع ، واستشكل الفرق العلامة ابن قاسم العبادي ، وأجيب بأنه يحتمل أن يكون الفرق أنه يحتاط فيهما لتعديهما ما لا يحتاط في العمل فيتركان لأدنى محذور ولو محتملا، ونظير ذلك ما ذكره بعض الشافعية في القولين المتكاثفين أنه لا يفتى ولا يقضى بكل منهما لاحتمال كونه مرجوحا ويجوز العمل به ؛ وذكر الامام أن من الناس من جوز التقليد للمجتهد لهذه الآية فقال: لما لم يكن أحد المجتهدين عالما وجب عليه الرجوع إلى المجتهد العالم لقوله تعالى: (فاسألوا) الآية فان لم يجب فلا أقل من الجواز ، وأيد ذلك بأن بعض المجتهدين نقلوا مذاهب بعض الصحابة وأقروا الحكم عليها ، والصحيح ما سمعت أولا، وما ذكر ليس بتقليد بل هو من باب موافقة الاجتهاد والاجتهاد . واحتج بها أيضا نفاة القياس فقالوا: المكلف إذا نزلت به واقعة فان كان عالما بحكمها لم يجوز له القياس وإلا وجب عليه سؤال من كان عالما بها بظاهر الآية ولو كان القياس حجة لما وجب عليه السؤال لاجل أنه يمكنه استنباط ذلك الحكم بالقياس، فثبت أن تجوز العمل بالقياس يوجب ترك العمل بظاهر الآية فوجب أن لا يجوز . وأجيب بأنه ثبت جواز العمل بالقياس باجماع الصحابة والاجماع أقوى من هذا الدليل .

وقال بعضهم: إذا كان المكلف ممن يقدر على القياس كان ممن يعلم فلا يجب عليه السؤال فتأمل .

(بالبينة والزبر) أي بالمعجزات والكتب، والاولى للدلالة على الصدق، والثانية لبيان الشرائع والتكاليف .

وانحرف عن الحق من فسرهما بما هو مصطلح أهل الحرف . والجار المجرور متعلق بمقدر يدل عليه ما قبله
 وقع جوابا عن سؤال من قال: هم أرسلوا؟ ف قيل : أرسلوا «بالبينات والزبر» .
 وجوز الزمخشري . والحو في تعلقه - بأرسلنا - السابق داخل تحت حكم الاستثناء مع (رجالا) أي وما أرسلنا
 إلا رجالا بالبينات وهو في معنى قولك : ما أرسلنا جماعة من الجاعات بشيء من الأشياء إلا رجالا بالبينات،
 ومثله ما ضربت إلا زيدا بسوط، وهو مبنى على ما جوزه بعض النحاة من جواز أن يستثنى بأداة واحدة شيآن
 دون عطف وأنه يجري في الاستثناء المفرغ، وأكثر النحاة على منعه كما صرح به صاحب التسهيل وغيره .
 وقال في الكشف : والحق أنه لا يجوز لأن الا من تنمة ما دخلت عليه كالجزم منه وللزوم الالباس . أو
 وجوب أن يكون جميع ما يقع بعد إلا محصورا وأن يجب نحو ما ضرب إلا زيدا عمرا إذا أريد الحصر فيها
 ولا يكون فرق بين هذا وذاك، وكل ذلك ظاهر الاتقاء . والزمخشري جوز ذلك وصرح به في مواضع من كشافه،
 واستدل عليه بأن أصل ما ضربت إلا زيدا بسوط ضربت زيدا بسوط وأراد أن زيادة ما وإلا ليست إلا
 تأكيداً فلتؤكد لما كان أصل الكلام عليه، وهو حسن لولا أن الاستعمال والقياس آريان، وقال بعضهم : إنه
 متعلق به من غير دخوله مع رجالا تحت حكم الاستثناء على أن أصله وما أرسلنا بالبينات والزبر إلا رجالا .
 وتعقب بأنه لا يجوز على مذهب البصريين حيث لا يجوز أن يقع بعد إلا المستثنى أو مستثنى منه أو تابعا
 وما ظن من غير الثلاثة معمولا لما قبل إلا قدر له عامل، وأجاز الكسائي أن يقع معمولا لما قبلها منصوب
 كما ضرب إلا زيدا عمرا، وتخفوص كما مر إلا زيد بعمر ولا يعذب إلا الله بالثار، ومرفوع كما ضرب إلا زيدا عمرو،
 ووافقه ابن الأنباري في المرفوع، والآخر في الظرف والجار والحال، فما ذكر مبنى على مذهب الكسائي .
 والآخر في الشهاب : أنه خلاف ظاهر الكلام وأخراج له عن سنن النظام وأكثر النحاة على أنه
 ممنوع، وجوز أن يكون متعلقا بمرفوع صفة - لرجالا - أي رجالا ملتبسين بالبينات ولم يقع حالاً منه، قيل : لأنه ذكره
 متقدمة، نعم قيل : يجوز وقوعه حالاً من ضمير الرجال في (اليهم) وقيل : يجوز كونه حالاً من (رجالا) لأنه
 نكرة موصوفة، واختار أبو حيان مجيء الحال من النكرة بلا مسوغ كثيرا قياساً ونقله عن سيوريه وإن كان
 دون الاتباع في القوة .

وجوز أيضاً تعلقه - بنوحى - وقوله سبحانه: (فاسألوا أهل الذكر) اعتراض على الوجوه المتقدمة أو غير الأولى،
 وتصدير الجملة المعترضة بالفاء صرح به في التسهيل وغيره، وما نقل من منعه ليس بثبت، ثم إذا كان اعتراضاً متخللاً بين
 مقصوري حرف الاستثناء معناه فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون أنا أرسلنا رجالا بالبينات وعلى الوصفية
 إن كنتم لا تعلمون أنهم رجال ملتبسون بالبينات، وعلى هذا يقدر الاعتراض مناسباً لما تخلل بينهما، وأشبهه
 الأوجه أن يكون على كلامين يقع الاعتراض موقعه اللائق به لفظاً ومعنى قاله في الكشف .

وجوز أن يتعلق - بتعلمون - فلا اعتراض، وفي الشرط معنى التبكيت والالزام كما في قول الأجير: إن كنت
 عملت لك فأعطني حقى، فإن الأجير لا يشك في أنه عمل وإنما أخرج الكلام مخرج الشك لأن ما يعامل به من
 التسوية معاملة من يظن بأجير أنه لم يعمل، فهو في ذلك يلزمه مقتضى ما اعترف به من العمل ويبيته بالتقصير
 مجهلاً إياه، فكذا ما هنا لا يشك أن قریشاً لم يكونوا من علم البينات والزبر في شيء فيقول: إن كون الرسل عليهم
 السلام رجالا أمر مكشوف لأشبهه فيه فاسألوا أهل الذكر إن لم تكونوا من أهله يبين لكم يريد أن ينكركم

وانتم لا تعلمون ليس بسديد وإنما السبيل ان تستلوا من أهل الذکر لا أن تنكروا قولهم، فانكاركم مناف لما تقتضيه حالكم من السؤال فهو تبكيت (١) من حيث الاعتراف بعدم العلم وسبيل الجاهل سؤال من يعلم لا انكاره، قاله في الكشف أيضاً، ثم قال: ولا اخص اهل الذکر باهل الكتابين ليشمل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه، ولو خص لجاز لأنهم موافقون في ذلك فانكارهم انكارهم، ثم التبكيت متوجه الى العدول عن السؤال الى الانكار سالوا أولاً انتهى. ومنه يعلم جواز ان يراد باهل الذکر اهل القرآن، وما ذكره ابو حيان في تضعيفه من انه لا حجة في اخبارهم ولا الزام ناشئ. من عدم الوقوف على هذا التحقيق الاثني، وهذا ظاهر على تقدير تعاقب (البينات) - يعلمون - والباء على هذا التقدير سببية والمفعول محذوف عند بعض، وزعم آخر انها زائدة والبيانات هي المفعول، فافهم ذاك، والله تعالى يتولى هدايتكم ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾ أي القرآن وهو من التذكير إما بمعنى الوعظ او بمعنى الايقاظ من سنة الغفلة وإطلافة على القرآن اما لاشتراكه على ما ذكر اولاً أنه سبب له، ومنه يعلم وجه تسمية التوراة ونحوها ذكراً، وقيل: المراد بالذکر العلم وليس بذاك ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ كافة ويدخل فيهم اهل مكة دخولا أولياً ﴿مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ في ذلك الذکر من الاحكام والشرائع وغير ذلك من أحوال القرون المهاجرة بافانين العذاب حسب أعمالهم مع أنبيائهم عليهم السلام الموجبة لذلك على وجه التفصيل بيانا شافيا كما ينبغي. عنه صيغة التفعيل في الفعلين لاسيما بعد ورود الثاني أولاً على صيغة الافعال، وعن مجاهد أن المراد بهذا التبيين تفسير المجمل وشرح ما أشكل إذ هما المحتاجان للتبيين، وأما النص والظاهر فلا - تاجان اليه -

وقيل: المراد به إيقافهم على حسب استعداداتهم المتفاوتة على ما خفي عليهم من أسرار القرآن وعلومه التي لا تكاد تحصى، ولا يختص ذلك بتبيين الحرام والحلال وأحوال القرون الخالية والامم الماضية، واستأنس له بما أخرجه الحاكم وصححه عن حذيفة قال: «قام فينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقاما أخبرنا فيه بما يكون الى يوم القيامة عقله منا من عقله ونسيه من نسيه» وهذا في معنى ما ذكره غير واحد أن التبيين اعم من التصريح بالمقصود ومن الارشاد إلى ما يدل عليه، ويدخل فيه القياس وإشارة النص ودلالته وما يستنبط منه من العقائد والحقائق والاسرار الالهية، وأمل قوله عز وجل: ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ إشارة إلى ذلك أي وطلب إن يتأملوا فينتهوا للحقائق وما فيه من العبر ويحترز عما يؤدي إلى ما أصاب الاولين من العذاب، وقال بعض المعتزلة: أي وإرادة إن يتفكروا في ذلك فيعملوا الحق ثم قال، وفيه دلالة على أن الله تعالى اراد من جميع الناس التفكير والنظر المؤدى إلى المعرفة بخلاف ما يقول اهل الجبر، ونحن في غنى عن تقدير الارادة بتقدير الطلب، ومن قدرها منا أرادها منها، والا ورد عليه عدم تأمل البعض ولعله الاكثر، وهي لا يتفكك المراد عنها على المذهب الحق فلا بد من العدول عنه إلى مقابله، وقيل: أراد تعلقها ببعض وهو المتأمل لا بالكل، وأيد بعضهم إرادة الصحابة أو ما يشملهم والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الذکر فيما تقدم بذكر هذه الآية بعده وليس بنى أيد ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ﴾ هم عند أكثر المفسرين أهل مكة الذين مكروا برسول الله ﷺ وراموا صد أصحابه رضى الله تعالى عنهم عن الايمان، وأخرج ابن أبي شيبة وابن جرير وغيرهما عن مجاهد

أنهم نمرود بن كنعان وقومه، وعمم بعضهم فقال: هم الذين احتالوا لهلاك الانبياء عليهم السلام، وتعقب بأن المراد تحذير أهل مكة عن اصابة مثل ما أصاب الأولين من فتون العذاب المعدودة فالمفعول عليه ما عند الأكثر، و«السيآت» نعمت لمصدر محذوف أى مكروا المكرات السيآت التى قصت عنهم أو مفعول به للفعل المذكور على تضمينه معنى فعل متعد كعمل أى عملوا السيآت ما كرين فقوله تعالى: ﴿أَنْ يَخْشَفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ﴾ مفعول لأمن أو «السيآت» مفعول لأمن بتقدير مضاف أو تجوز أى عقاب السيآت أو على أن «السيآت» بمعنى العقوبات التى تسوءهم، و«أن يخسف» بدل من ذلك وعلى كل حال فالقاء للعطف على مقدر ينسحب عليه النظم الكريم أى أنزلنا إليك الذكر لتبين لهم مضمونه الذى من جملة انباء الامم المهلكة بفتون العذاب ويتفكروا فى ذلك ألم يتفكروا فأمن الذين مكروا السيآت الخ على توجيه الانكار إلى المعطوفين أو أتفكروا فأمنوا على توجيهه إلى المعطوف، وقيل: هو للعطف على مقدرينى عنه الصلة أى أمكروا فأمن الذين مكروا السيآت الخ، وخسف يستعمل لازما ومتديا يقال: كذا قال الراغب - خسفه الله تعالى وخسف هو دكلا الاستعمالين محتمل هنا، فالأما للتعدية أو للملابسة و«الارض» إما مفعول به أو نصب بنزع الخافض أى فامن الذين مكروا السيآت أن يغيبهم الله تعالى فى الارض أو يغيبها بهم كما فعل بقارون ﴿أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٤٥﴾ أى من الجهة التى لا شعور لهم بمجيء العذاب منها كجهة مأمنهم أو الجهة التى يرجون اتيان ما يشتهون منها، وقال البيضاوى: أى بغتة من جانب السماء كما فعل بقوم لوط، وكان التخصيص بجانب السماء لأن ما يجيء منه لا يشعر به غالباً بخلاف ما يجيء من الارض فانه محسوس فى الأكثر، ولعل اعتباره اوفق بالمقابلة، ويحتمل أن يكون مراده بما من جانب السماء ما لا يكون على يد مخلوق سواء نشأ من الارض أو السماء كما قيل * دعها سماوية تجرى على قدر * فيكون مجازاً، لكن قيل عليه: إنه لا يلائم المثال وإن كان لا يخصص ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ﴾ أى العذاب أو الله تعالى ورجع الأول بالقرب والثانى بكثرة اسناد الاخذ اليه تعالى فى القرآن العظيم مع أنه جل شأنه هو الفاعل الحقيقى له * ﴿فِي تَقْلِبِهِمْ﴾ أى حركتهم إقبالا وادباراً، والمراد على ما أخرجه ابن جرير وغيره عن قتادة، وروى عن ابن عباس فى أسفارهم، وحمله على ذلك - قال الامام: - مأخوذ من قوله تعالى: (لا يفرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد) أو المراد فى حال ما يتقلبون فى قضاء مكرم والسعى فى تنفيذه، وقيل: المراد فى حال تقابلهم على الفرش يميناً وشمالاً، وهو فى معنى ماجاء فى رواية عن ابن عباس أيضاً فى منامهم، ولا أراه يصح * وقال الزجاج: المراد ما يعم سائر حركاتهم فى أمورهم ليلاً ونهاراً والجمهور على الأول والاخذ فى الأصل حوز الشيء وتحصيله، والمراد به القهر والاهلاك، والجاء والمجرور اما فى موضع الحال أو متعلق بالفعل قبله والأول أولى نظراً إلى أنه الظاهر فى نظيره الآتى إن شاء الله تعالى لكن الظاهر فيها قبله الثانى ﴿فَأَمْ يَمَعْزِينَ ٤٦﴾ بفائتين الله تعالى بالهرب والفرار على ما يوهمه حال القلب والسير أو ما هم بممتنعين كما يوهمه مكرم وتقلبهم فيه، والفاء قيل: لتعليل الاخذ أو لترتيب عدم الاعجاز عليه دلالة على شدته وفضاعته حسبما قال وَاللَّهُ يَكُونُ : وإن الله تعالى ليل للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته، والجملة الاسمية للدلالة على دوام النفي والتأكيد يعود اليه أيضاً * ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ أى مخافة وحذر من الهلاك والعذاب بان يهلك قوما قبلهم أو يحدث حالات

يخاف منها غير ذلك كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل فيتخوفوا فيأخذهم بالعذاب وهم متخوفون ويروى نحوه عن الضحاك، وهو على ما قال الزحشرى ويقضيه كلام ابن بحر خلاف قوله تعالى : (من حيث لا يشعرون) وقال غير واحد من الأجلة : على أن ينقصهم شيئاً فشيئاً في أنفسهم وأموالهم حتى يهلكوا من تخوفته إذا تنقصته ، وروى تفسيره بذلك عن ابن عباس . ومجاهد . والضحاك أيضاً .

وذكر الهيثم بن عدي أن التنقص بهذا المعنى لغة أردشنة ، ويروى أن عمر رضى الله تعالى عنه قال على المنبر ما تقولون فيها أى الآية والتخوف منها؟ فسكتوا فقام شيخ من هذيل فقال : هذه لغتنا التخوف التنقص فقال : هل تعرف العرب ذلك فى أشعارها ؟ فقال : نعم قال شاعرنا أبو كبير يصف ناقته :

تخوف الرحل منها تامكا قردا (١) كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر رضى الله تعالى عنه : عليكم بديوانكم لا تضلوا قالوا : وما ديواننا ؟ قال : شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم ، والجار والمجرور قال أبو البقاء : فى موضع الحال من الفاعل أو المفعول فى يأخذهم ، وقال الخفاجى : الظاهر أنه حال من المفعول وكأنه أراد على تفسيرى التخوف ويتخوف من الجزم به على التفسير الثانى ، والمراد من ذكر هذه المتماطات بيان قدرة الله تعالى على اهلاكم بآى وجه كان لا الحصر ، ثم ان بعضهم اعتبر فى التقابل بينهما أن المراد بخسف الأرض بهم إهلاكم من تحتهم وباتيان العذاب من حيث لا يشعرون إهلاكم من فوقهم وحيث قوبلا باهلاكم فى قلوبهم وأسفارهم كان الاعتبار فيهما سكونهم فى مساكنهم وأوطانهم والمقابلة بين أخذهم على تخوف على المعنى الأول والأخذ بغتة المشعربه مه حيث لا يشعرون ظاهرة ، واعتبر عدم الشعور فى الأخذ فى القلب والخسف لقرينة الأخذ على تخوف على ذلك المعنى وحمل سائرهما على عذاب الاستئصال دون الأخذ على تخوف على المعنى الثانى ومحمل القول فى ذلك أنه اعتبر فى كل اثنين من الأربعة منع الجمع لكن بعد أن يراد بالعام منهما للمقابلة ما عدا الخاص سواء كان بين الاثنين عموم من وجه أو مطلقا .

وذكر الامام ، وابن الخازن فى حاصل الآية انه تعالى خوفهم بخوف يحصل فى الأرض أو بعذاب ينزل من السماء أو بآفات تحدث دفعة أو بآفات تأتى قليلا قليلا الى أن يأتى الهلاك على آخرهم ، وكان الظاهر فى الآية أن يقال : أو يعذبهم من حيث لا يشعرون ليناسب ما قبله وما بعده بناء على أن إسناد الفعل فيهما الى تعالى وما قبله فقط بناء على أن اسناد الفعل فيما بعد الى العذاب مع كونه أخصر بما فى النظم الجليل لكنه عدل عنه الى ذلك لكونه أبغ فى التخويف وأدل على استحقاق العذاب من حيث ان فيه اشعاراً بأن هناك عذاباً موجوداً مهيباً لا يحتاج إلا الى الاتيان دون الاحداث وليس فى -يعذبهم- اشعار كذلك على ان ما فى النظم الجليل أبعد من أن يتوهم فيه معنى غير صحيح كما يتوهم فى البدل المفروض حيث يتوهم فيه أنه سبحانه يعذبهم من حيث لا يشعرون بالعذاب وهو كما ترى . وحيث كانت حالتا القلب والتخوف مظنة للهرب عبر عن أصابة العذاب فيهما بالأخذ وعن أصابته حالة الغفلة المنبئة عن السكون بالاتيان وحجىء بفى مع القلب وبعلى مع التخوف قيل : لأن فى القلب حركتين فكان الشخص المتقلب بينهما ولا كذلك

(١) قوله : تامكا أى سناما ، وقوله : قردا أى متراماً والنبعة شجر يتخذ منه القسى ، والسفن بفتح السين

التخوف ، وقيل : لما كان القلب شاغلا الانسان بسائر جوارحه حتى كأنه محبط به وهو مظروف فيه جئ .
بقي معه ، والتخوف أى المخافة إنما يقوم ببعض من أعضائه فقط وهو القلب المحيط به بدن الانسان فلذا جئ .
بعلی معه ، وقيل : ان على بمعنى مع كما في قوله تعالى : «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ» أى يأخذهم مصاحبين لذلك ولما كان التخوف
نفسه نوعا من العذاب لما فيه من تألم القاب ومشغولية الذهن وكان الأخذ شيرا إلى نوع آخر من العذاب
أيضا جئ بعلی التي بمعنى مع ليكون المعنى يعذبهم مع عذابهم ولم يعتبر ذلك مع القلب مراد به الاقبال والادبار
في الاسفار والمتاجر مع انه جاء «السفر قطعة من العذاب» لأنهم لا يعدون ذلك عذابا وفي القلب من هذا شيء فتدبر
وتأمل فأسرار كتاب الله تعالى لا تحصى ﴿فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرْؤُوفٌ رَحِيمٌ ٧﴾ جعله ابن بحر تعليلا للاخذ على خوف
بناء على أن المراد به أخذهم على حدوث حالات يخاف منها كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل لا بغتة فان
في ذلك امتداد وقت ومهلة يمكن فيها التلافي فكانه قيل : أو يأخذهم على تخوف ولا يفاجئهم لأنه سبحانه
رؤوف رحيم وذلك أنسب برأفته ورحمته جل وعلا ، وجوز أن يكون تعليلا لذلك على المعنى الاخير فان في
تنقصهم شيئا بعد شيء دون أخذهم دفعة امهالا في الجملة وهو مطلق آمن آثار الرحمة ، وقيل : هو تعليل لما يفهم
من الآية من أنه سبحانه قادر على إهلاكهم بأى وجه كان لكنه تعالى لم يفعل ، وقيل : هو كالتعليل للامن المستفهم
عنه ، والتعبير بعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير الخطاب من آثار رحمته جل شأنه .

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا﴾ الهمة للانكار والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام . والرؤية بصرية مؤدية الى
التفكر والضمير للذين مكروا السيئات أى ألم ينظر هؤلاء الما كرون ولم يروا متوجهين ﴿إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ﴾ .
وقيل : الضمير للناس الشامل لأولئك وغيرهم والانكار بالنسبة اليهم ، وقرأ السلبى . والاعرج . والاخوان وأولم
تروا بتمام الخطاب جريا على أسلوب قوله تعالى : «فان ربكم» كما أن الجمهور قرءوا بالياء جزيا على أسلوب قوله تعالى :
«وأفان الذين مكروا» وذكر الحفاجى وغيره أن قراءة التاء على الالتفات أو تقدير قل أو الخطاب فيها عام
للخلق ودماء . ووصولة مبهمه ، وقوله تعالى : ﴿مَنْ شِئَ﴾ بيان لها لكن باعتبار صفتها وهى قوله تعالى : ﴿يَتَفَيَّؤُا ظِلَالَهُ﴾
فهى المبينة فى الحقيقة والموصوف توطئة لها والافى بيان يحصل به نفسه ، والتفَيَّؤُا تفعل من فاء يفاء ففاء إذا
رجع وفاء لازم وإذا عدى فباء الهمة أو التضعيف كأفاه الله تعالى وفاءه فتفيا وتфия مطاوع له لازم ، وقد استعمله
أبو تمام متعديا فى قوله من قصيدة يمدح بها خالد بن يزيد الشيبانى :

طلبت ربيع ربيع الممهى لها وتفيأت ظلاله بمدودا

ويحتاج ذلك إلى نقل من كلام العرب ، والظلال جمع ظل وهو فى قول ما يكون بالغداة وهو ما لم تنله
الشمس والافى ما يكون بالعشى وهو ما انصرفت عنه الشمس وأشدوا له قول حميد بن ثور يصف سرحة
وكنى (١) بها عن امرأة : فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفى من برد العشى تذوق
ونقل ثعلب عن رؤبة ما كانت عليه الشمس فزالته عنه فهو فى . وظل وما لم تكن عليه فهو ظل فالظل
أعم من الفى ، وقيل : هما مترادفان يطلق كل منهما على ما كان قبل الزوال وعلى خلافه ، وأنشد أبو زيد

(١) حيث يقول : ابى الله الا أن سرحة مالك على ظل أفان العضاة تروق اه منه

للسابعة الجمعدى : فسلام الاله يغدو عليهم وفيوه الفردوس ذات الظلال
 والمشهور أن النفى لا يكون إلا بعد الزوال ، ومن هنا قال الأزهري : إن نفي الظلال رجوعها بعد انتصاف
 النهار ، وقال أبو حيان : إن الاعتبار من أول النهار إلى آخره ، وإضافة الظلال إلى ضمير المفرد لأن مرجعه وإن
 كان مفردا في اللفظ لكنه كثير في المعنى ، ونظير ذلك أكثر من أن يحصى ، والمعنى أولم يروا الأشياء التي ترجع
 وتنتقل ظلالها ﴿ عَنِ النَّيْنِ وَالشَّمَائِلِ ﴾ والمراد بها الأشياء الكثيفة من الجبال والأشجار وغيرها سواء كان
 جمادا أو انسانا على ما عليه بعض المفسرين ، وخصها بعضهم بالجمادات التي لا يظهر لظلالها أثر سوى النفي بواسطة
 الشمس على ما استعمله إن شاء الله تعالى دون ما يشمل الحيوان الذي يتحرك ظله بتحركه ، وكلا القولين على تقدير
 كون (من) بيانية كما سمعت ؛ وذهب بعض المحققين إلى العموم لكنه جعل من ابتدائية متعلقة - بخلق - والمراد بما خلقه
 من شيء عالم الأجسام المقابل لعالم الروح والامر الذي لم يخلق من شيء بل وجد بأمر «كن» كما قال سبحانه : (الاله
 الخالق والامر) ، ولا يخفى بعده ، واعترض أيضا بأن السموات والجن من عالم الأجسام والخلق ولا ظل لها
 ومقتضى عموم (ما) أنه لا يخلو شيء منها عنه بخلاف ما إذا جعلت من بيانية و«يتفيؤ» صفة شيء مخصصة له. ورد بأن
 جملة (يتفيؤ) حينئذ ليست صفة - لشيء - إذ أراد إثبات ذلك لما خلق من شيء لاله وليس صفة - لما - لتخالفها تعريفا
 وتكبرا بل هي مستأنفة لإثبات أن له ظلالا متفئية وعموم «ما» لا يوجب أن يكون المعنى لكل منه هذه الصفة
 وتعقب بأنه إن أريد أنه لا يقتضى العموم ظاهرا فممنوع وإن أريد أنه يحتمل فلا يرد ردا لأنه مبني على الظاهر
 المتبادر ، والمراد باليمين والشمال على ما قيل جانب الشيء استعارة من يمين الإنسان وشماله أو مجاز من إطلاق المقيد على
 المطلق أى ألم يروا الأشياء التي لها ظلال متفئية عن جانبي كل واحد منها ترجع من جانب إلى جانب بارتفاع الشمس
 وانحدارها أو باختلاف مشارقها ومغاربها فإن لها مشارق ومغارب بحسب مداراتها اليومية حال كون تلك
 الظلال ﴿ سُجَّدًا لِلَّهِ ﴾ أى منقادة له تعالى جارية على ما أراد من الامتداد والتقلص وغيرهما غير ممنوعة عليه
 سبحانه فيما سخرها له وهو المراد بسجودها ، وقد يفسر باللصوق في الأرض أى حال كونها لاصقة بالأرض
 على هيئة الساجد ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُمْ دَاخِرُونَ ۝ ٤٨ ﴾ حال من ضمير «ظلاله» الراجع إلى شيء ، والجمع باعتبار المعنى
 وصح مجيء الحال من المضاف إليه لأنه كالجزم ، وإيراد الصيغة الخاصة بالعقلاء لما أن الدخور من خصائصهم
 فانه التصاغر والذل ، قال ذو الرمة :

فلم يبق الا داخر في مخيس (١) ومنحجر في غير أرضك في حجر

فالكلال على الاستعارة أو لأن في جملة ذلك من يعقل فغلب ، ووجه التعبير بهم يعلم بما ذكر ، ويجوز أن
 يعتبر وجهه أولا ويجعل ما بعده جاريا على المشاهدة له أى والحال أن أصحاب تلك الظلال ذليلة منقادة لحكمه
 تعالى ، ووصفها بالدخور مغن عن وصف ظلالها به ، وجوز كون (سجدا) والجملة حاليين من الضمير أى ترجع
 ظلال تلك الأجرام حال كون تلك الأجرام منقادة له تعالى داخرة فوصفها بهما مغن عن وصف ظلالها بهما
 والمراد بالسجود أيضا الانقياد سواء كان بالطبع أو بالقسر أو بالارادة ، فلا يرد على احتمال أن يكون المراد
 (بما خلق) شاملا للعقلاء وغيرهم كيف يكون (سجدا) حالا من ضميره وسجود العقلاء غير سجود غيرهم •

وحاصل ما أشرنا إليه أن ذلك من عموم المجاز ، والامر على احتمال أن يراد من ذلك الجمادات ظاهر ، وزعم بعضهم أن السجود حقيقة . مطابقا وهو الوقوع على الأرض على قصد العبادة ويستدعي ذلك الحياة والملك لتقصد العبادة ، وليس بشئ كما لا يخفى ، ثم إن قلنا على هذا الوجه : إن الواو حالية كما أشر إلىه فالحالان مترادفتان ، وتعدد الحال جائز عند الجمهور ، ومن لم يجوز جعل الثانية بدل اشتغال أو بدل كل من كل كما فصله السمين ، وإن قلنا : إنها عاطفة فلا تكون الحال مترادفة بل متعاطفة ، وقال أبو البقاء : (سجدا) حال من الظلال (وهم داخرون) حال من الضمير في (سجدا) ويجوز أن يكون حالا ثانية معطوفة اه ، وفيه القول بالتداخل وهو محتمل على تقدير كون (سجدا) حالا من ضمير (ظلاله) والوجه الأول هو المختار عند الزمخشري ، ووجهه في الكشف فقال : إن انقياد الظل وذو الظل مطلوب ، ألا ترى إلى قوله تعالى : (وظلالهم بالغدو والآصال) فجاءا لهما حالا من الضمير في (ظلاله) مقصر ، وفيه تكميل حسن لما وصف الظلال بالسجود وصف أصحابها بالدخور الذي هو أبان لأنه انقياد قهري مع صفة المنقاد ، ولم يجعل حالا من الراجع إلى الموصول في (خلق الله) إذ المعنى على تصوير سجد الظل وذيه وتقارنهما في الوجود لأعلى مقارنة الخلق والدخور ، والعامل في الحال الثاني (يتقيو) على ما قال ابن مالك في قوله تعالى : (بل ملة إبراهيم حنيفا) اه ، ومنه يعلم ما في أعراب أبي البقاء . نعم إن في هذا الوجه بعدا لفظيا والامر فيه هين ، وأما جعل (وهم داخرون) حالا من ضمير (يروا) فما لا يصح بحال كما لا يخفى •

هذا وذكر الامام في اليمين والشمال قولين غير ما تقدم . الأول أن المراد بهما المشرق والمغرب تشبيها لهما بيمين الإنسان وشماله فان الحركة اليومية آخذة من المشرق وهوى أقوى الجانبين فهو اليمين والجانب الآخر الشمال فالظلال في أول النهار تبتدئ من الشرق واقعة على الربع الغربي من الأرض وعند الزوال تبتدئ من الغرب واقعة على الربع الشرقي منها . والثاني يمين البلد وشماله ، وذلك أن البلدة التي يكون عرضها أقل من مقدار الميل السكلي وهو (كجـل يز أو كجله) على اختلاف الارصاد فان في الصيف تحصل الشمس على يمين تلك البلدة وحينئذ تقع الاظلال على يسارها وفي الشتاء بالعكس ، ولا يخفى ما في الثاني فانه مختص بقطر مخصوص والكلام ظاهر في العموم ، وقيل : المراد باليمين والشمال يمين مستقبل الجنوب وشماله ، و (عن) كما قال الحوفي متعلقة (يتقيو) وقال أبو البقاء : متعلقة بمحذوف وقع حالا ، وقيل : هي اسم بمعنى جانب فتكون في موضع نصب على الظرفية ، ولهم في توحيد (اليمين) وجمع (الشمال) - وهو جمع غير قياسي - كلام طويل • فقيل : إن العرب إذا ذكرت صيغتي جمع عبرت عن إحداهما بالفظ المفرد كقوله تعالى : (جعل الظلمات والنور) و (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم) وقيل : إذا فسرنا اليمين بالمشرق كان النقطة التي هي مشرق الشمس واحدة بعينها فكانت اليمين واحدة ، وأما الشمال فهي عبارة عن الانحرافات الواقعة في تلك الاظلال بعد وقوعها على الأرض وهي كثيرة فلذلك عبر عنها بصيغة الجمع ، وقيل : اليمين مفرد لفظا لكنه جمع معنى فيطابق الشمال من حيث المعنى ، وقال الفراء : انه يحتمل أن يكون مفردا وجمعا فان كان مفردا ذهب الى واحد من ذوات الظلال وإن كان جمعا ذهب الى كلها لأن ما خلق الله لفظه واحد ومعناه الجمع ، وقال الكرماني : يحتمل أن يراد بالشمال الشمال والقدام والخلف لأن الظل ينفى من الجهات كلها فبدأ باليمين لأن ابتداء النفي عنها أو تيمنا بذكرها ، ثم جمع الباقي على لفظ الشمال لما بين الشمال واليمين من التضاد ، ونزل الخاف والقدام

منزلة الشمال لما بينهما وبين اليمين من الخلاف ، وهو قريب من الاول . وتعقب بأن فيه جمع اللفظ باعتبار حقيقة ومجازه وفي صحته مقال ، وقيل : المراد باليمين يمين الواقف مستقبل المشرق ويسمى الجنوب وبالشمال شماله فكأنه قيل : يتفيؤ ظلاله عن الجنوب الى الشمال وعن الشمال الى الجنوب ولما كان غالب المعمورة شمالي وظلالها كذلك جمع الشمال ولم يجمع اليمين ، وهو كما ترى ، ونقل أبو حيان عن استاذة أبي الحسن علي بن الصائغ انه أفرد وجمع بالنظر الى الغائتين لأن ظل الغداة يضمحل حتى لا يبقى منه الا اليسير فكأنه في جهة واحدة ، وهو في العشى على العكس لاستيلائه على جميع الجهات فلحظت الغائتان ، هذا من جهة المعنى وأما من جهة اللفظ فجمع الثاني لطابق (سجدا) المجاور له شمالا كما أفرد الاول لطابق ضمير (ظلاله) المجاور له يمينا ، ولا يخفى ما في التقديم والتأخير من حسن رعاية الاصل والفرع أيضا ، فحصل في الآية مطابقة اللفظ للمعنى وملاحظتهما معا وتلك الغاية في الاعجاز ، ويخطر لي وجه آخر في الافراد والجمع مبنى على أن المراد باليمين جهة المشرق وبالشمال جهة المغرب ، وهو أنه لما كانت الجهة الاولى مطلع النور والجهة الثانية مغربه ومظهر الظلمة أفرد ما يدل على الجهة الاولى كما أفرد (النور) في كل القرآن ، وجمع ما يدل على الجهة الثانية كما جمع الظلمة كذلك وافراد النور وجمع الظلمة تقدم الكلام فيهما ، وقد يقال : إن جمع الظلال مع افراد ما قبله وما بعده لأن الظل ظلمة حاصلة من حجب الكفيف الشمس مثلا عن أن يقع ضرؤها على ما يقابله فجمعت الظلال كما جمعت الظلمات ، ولا يعكر على هذا أنه جمعت المشرق في القرآن كالمغرب إذ كثير ما يرتكب أمر لتسكت في مقام ولا يرتكب لها في مقام آخر ، وآخر أيضا وهو أنه لما كان اليمين عبارة عن جهة المشرق وهو مبدأ الظل وحده مناسبة لتوحيد المبدأ الحقيقي وهو الله تعالى ولا كذلك جهة المغرب ، ولا يناسب رعاية نحو هذا في الشمال كما يرشدك الى ذلك و«كلنا يديه يمين» ويعين على ملاحظة المبدئية نسبة الخلق اليه تعالى ، وآخر أيضا وهو ان الظل الجائي من جهة المشرق لا يتعلق به أمر شرعي والجائي من جهة المغرب يتعلق به ذلك ، فان صلاة الظهر يدخل وقتها بأول حدوثه من تلك الجهة بزوال الشمس عن وسط السماء ، ووقت العصر بصيرورته مثل الشاخص أو مثليه بعد ظل الزوال ان كان كما في الآفاق المائلة ، ووقت المغرب بشموله البسيطة بغروب الشمس ، وما أطف وقوع «سجدا» بعد «الشمال» على هذا ، وآخر أيضا وهو أوفق بياب الإشارة وسيأتي فيه إن شاء الله تعالى الفتاح ، وبعد لمسلك الذهن اتساع فأمل فلعل ما ذكرته لا يرضيك *

وقد بين الامام أن اختلاف الظلال دليل على كونها منقادة لله تعالى خاضعة لتقديره وتدييره سبحانه ، ثم قال : فان قيل لم لا يجوز أن يقال اختلافها معلل باختلاف الشمس ؟ قلنا : قد دللنا على أن الجسم لا يكون متحركا لذاته فلا بد أن يكون تحركه من غيره ولا بد من الاستناد بالآخرة الى واجب الوجود جل شأنه فيرجع أمر اختلاف الظلال اليه تعالى على هذا التقدير *

وأنت تعلم أنه لا ينبغي أن يتردد في أن السبب الظاهري للظلال هو الشمس ونحوها وكثافة الشاخص ، نعم في كون ذلك مستندا اليه تعالى في الحقيقة ابتداء أو بالواسطة خلاف ، ومذهب السلف غير خفي عليك فقد أشرنا اليه غير مرة فتذكره ان لم يكن على ذكر منك ، ثم الظاهر أن المراد بالظلال الظلال المبسوطة وتسمى المستوية ، ويجوز أن يراد بها ما يشمل الظلال المعكوسة فانها أيضا تنفي عن اليمين والشمال فاعرف ذلك ولا تغفل ، وقرأ أبو عمرو . وعيسى . ويعقوب (تنفيق) بالتاء على التأنيث ، وأمر التأنيث والتذكير في

الفعل المسند لمثل الجمع المذكور ظاهر * وقرأ عيسى (ظله) وهو جمع ظلة كحلة وحلج، قال صاحب اللوامح :
الظلة بالضم الغيم وأما بالكسر فهو القى والاول جسم والثاني عرض ، فرأى عيسى أن التفيؤ الذي هو الرجوع
بالأجسام أولى ، وأما في العامة فعلى الاستعارة اهـ ، ويلوح منه القول بالقراءة بالرأى ، ومن الناس من فسر الظلال
في قراءة العامة بالأشخاص لتكون على نحو قراءة عيسى ، وأنشدوا لاستعمال الظلال في ذلك قول عبدة :

إذا نزلنا نصبنا ظل أخبية وفار للقوم باللحم المراجيل

فانه إنما تنصب الأخبية لا الظل الذي هو القى ، وقول الآخر : يتبع أفياء الظلال عشية هـ فانه أراد
أفياء الأشخاص . وتعقب ذلك الراغب بأنه لا حجة فيما ذكر فان قوله : رفعتنا ظل أخبية معناه رفعتنا الأخبية
فرفعتنا بها ظلها فكأنه رفع الظل ، وقوله : أفياء الظلال فالظلال فيه عام والقى خاص والاضافة من إضافة الشيء
إلى جنسه ، وقال بعضهم : المراد من الظلة في قراءة عيسى الظل الذي يشبه الظلة ، والمراد بها شيء كهية
الصفة في الانتفاع به وقيل : الكلام في تلك القراءة على حذف مضاف أى ظلال ظلما ، وتفسر الظلة بما هو
كهية الصفة ، والمتبادر من الظل حينئذ الظل المعكوس . ثم انه تعالى بعد أن ذكر ما ذكر أردفه بما يفيد تأكيداً
مع زيادة سجود ما لا ظل له فقال سبحانه : ﴿ وَهُوَ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ أو أنه سبحانه
بعد ما بين سجود الظلال وذوها من الاجرام السفلية الثابتة في احيازها ودخورها له سبحانه شرع في شأن
سجود المخلوقات المتحركة بالارادة سواء كانت لها ظلال أم لا ؟ فقال عز من قائل ما قال ، والمراد بالسجود
على ما ذكره غير واحد الانقياد سواء كان انقيادا لارادته تعالى وتأثيره طبعيا أو انقيادا لتسكينه وأمره طوعا
ليصح اسناده إلى عامة أهل السموات والارض من غير جمع بين الحقيقة والمجاز وليكون الآية آية سجدة
لا بد من دلالتها على السجود المتعارف ولو ضمنا ، والاسم الجليل متعلق - يسجد - والتقدير لإفادة القصر وهو
ينظم القلب والافراد إلا أن الأنسب بحال المخاطبين قصر الافراد كما يؤذن به قوله تعالى : (وقال الله لا تتخذوا إلهين

اثنين) أى له تعالى وحده ينقاد ويخضع جميع ما في السموات وما في الارض ﴿ مِنْ دَابَّةٍ ﴾ بيان لما فيهما بناء
على أن الديب هو الحركة الجسمية سواء كان في أرض أو سماء ، والملائكة أجسام لطيفة غير مجردة وتقييد
الديب بكونه على وجه الأرض لظهوره أو لأنه أصل معناه وهو عام هنا بقريته المبين ، وقوله سبحانه :
﴿ وَالْمَلَائِكَةُ ﴾ عطف على محل الدابة المبين به وهو الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف لأن (من) البسيطة
لا تكون ظرفا لغوا وهو من عطف الخاص على العام لإفادة اعظم شأن الملائكة عليهم السلام ، وجوز أن
يكون من عطف المبين بناء على أن يراد بما في السموات الجسمانيات ويلتزم القول بتجرد الملائكة عنهم السلام
فلا يدخلون فيها في السموات لأن المجردات ليست في حيز وجهة وبعضهم استدل بالآية على تجرد الملائكة بناء
على أن ما في السموات وما في الأرض بين أحدهما بالدابة والآخر بالملائكة والأصل في التقابل التغاير ،
والدابة المتحركة حركة جسمانية فلا يكون مقابلا من الأجسام لأن الجسم لا بد فيه من حركة جسمانية ، ولا
يخفى أنه دليل اقناعي إذ يحتمل كونه تخصيصاً بعد تعميم كما سمعت آنفاً أو هو بيان لما في الأرض ، والدابة اسم
لما يدب على الأرض و (الملائكة) عطف على ما في السموات وهو تكرير له وتعيين إجلالا وتعظيما ، وذكر غير
واحد أنه من عطف الخاص على العام لذلك أيضا ، وجوز أن يراد بما في السموات الخلق الذين يقال لهم الروح

و يلتزم القول بأنهم غير الملائكة عليهم السلام فيكون من عطف المباين أو هما يبان لما في الأرض، والمراد بالملائكة عليهم السلام ملائكة يكونون فيها كالحفظة والكرام الكاتبين ولا يراد بالدابة ما يشملهم، و«ما» إذا قلناه أنها مختصة بغير العقلاء كما يشهد له خبر ابن الزبيري فاستعملها هنا في العقلاء وغيرهم للتغليب، وأما ان قلنا: ان وضعها لأن تستعمل في غير العقلاء وفيما يعم العقلاء وغيرهم كالشبح المرئى الذي لا يعرف أنه عاقل أولا فإنه يطلق عليه ما حقيقة فالأمر على ما قيل غير محتاج إلى تغليب، وفي أنوار التنزيل ان «ما» لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم كان استعماله حيث اجتمع القيلان أولى من اطلاق من تغليب، وفي الكشف انه لو جىء بمن لم يكن فيه دليل على التغليب فكان متناولا للعقلاء خاصة فجىء بما هو صالح للعقلاء وغيرهم لإرادة العموم وهو جواب عن سبب اختيار ما على من، وحاصله على ما في الكشف ان من للعقلاء والتغليب مجاز فلو جىء بغير قرينة تعين الحقيقة والمقام يقتضى التعميم فجىء بما يعم وهو ما وأراد أن لا دليل في اللفظ، وقرينة العموم في السابق لا تكفى لجواز تخصيصهم من البين بعد التعميم على ان اقتضاء المقام العموم وما في التغليب من الخصوص كاف في العدول انتهى * وقيل بناء على ان ما مختصة بغير العقلاء ومن مختصة بالعقلاء: ان الاتيان بما وارتكاب التغليب أوفق بتعظيم الله تعالى من الاتيان بمن وارتكاب ذلك فليفهم ﴿وَهُمْ﴾ أى الملائكة مع علو شأنهم ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٤٩﴾ عن عبادته تعالى شأنه والسجود له، وتقديم الضمير ليس للقصر، والسين ليست للطلب وقيل: له على معنى لا يطلبون ذلك فضلا عن فعله والاتصاف به. وإذا قلنا: إن صيغة المضارع للاستمرار التجددى فالمراد استمرار النفي. والجملة إما حال من فاعل (يسجد) مستندا إلى الملائكة أو استئناف الاخبار عنهم بذلك، وإنما لم يجعل الضمير - لما - لاختصاصه بأولى العلم وليس المقام مقام التغليب، وخالف في ذلك بعضهم فجعله لها وكذا الضمير في قوله سبحانه: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ﴾ ومن صرح بعود الضمير فيه على (ما) أبو سليمان الدمشقي، وقال أبو حيان: انه الظاهر، وذهب ابن السائب ومقاتل إلى ما قلنا أى يخافون مالك أمرهم ﴿مَنْ قَوْمَهُمْ﴾ إما مطلق - يخافون - وخوف ربهم كناية عن خوف عذابه أو الكلام على تقديره مضاف هو العذاب على ما هو الظاهر أو متعلق بمحذوف وقع حالا من (ربهم) أى كائناً من فوقهم، ومعنى كونه سبحانه فوقهم قهره وغلبته لأن الفوقية المكانية مستحيلة بالنسبة إليه تعالى، ومذهب السلف قد أسلفناه لك وأظنه على ذكر منك والجملة حال من الضمير في (لا يستكبرون) وجوز أن تكون يانا لنفى الاستكبار وتقرير آله لأن من خاف الله تعالى لم يستكبر عن عبادته، واختاره ابن المنير وقال: انه الوجه ليس إلا لثلاث يتقيد الاستكبار وليدل على ثبوت هذه الصفة أيضاً على الإطلاق، ولا بد أن يقال على تقدير الحالية: انها حال غير منتقلة وقد جاءت في الفصح بل في أفصحه على الصحيح، وفي اختيار عنوان الربوبية تربية للهابة وإشعار بعله الحكم ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ٥٠﴾ أى ما يؤمرون به من الطاعات والتدبيرات وإيراد الفعل مبنيًا للفعول جرى على سنن الجلالة وإيدان بعدم الحاجة إلى التصريح بالفاعل لاستحالة استناده إلى غيره سبحانه، واستدل بالآية على أن الملائكة مكلفون مدارون بين الخوف والرجاء، أما دلالتها على التكليف فذلك كان الأمر، وأما على الخوف فهو أظهر من أن يخفى، وأما على الرجاء فلا يلتزم الخوف له على ما قيل، وقيل: ان اتصافهم بالرجاء لأن من خدم أكرم

الأكرمين كان من الرجاء بمكان ممكن، وزعم بعضهم أن خوفهم ليس إلا خوف إجلال ومهابة لا خوف وعيد وعذاب، ويرده قوله تعالى: (وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم إلى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولا ينافي ذلك عصمتهم، وقال الامام: الأصح أن ذلك الخوف خوف الاجلال، وذكر أنه نقل عن ابن عباس واستدل له بقوله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وفي القلب منه شيء، والحق أن الآية لا تصلح دليلاً لكون الملائكة أفضل من البشر. واستدل بها فرقة على ذلك من أربعة أوجه ذكرها الامام ولم يتعقبها بشيء لأنه ممن يقول بهذه الأفضلية، وموضع تحقيق ذلك كتب الكلام *

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (أتى أمر الله) وهو القيامة الكبرى التي يرتفع فيها حجب التعينات ويضمحل السوى، ولما كان صلى الله تعالى عليه وسلم مشاهد لذلك في عين الجمع قال (أتى) ولما كان ظهورها على التفصيل بحيث تظهر للسكل لا يكون إلا بعد حين قال: (فلا تستعجلوه) لأن هذا ليس وقت ظهوره، ثم أكد شهوده لوجه الله تعالى وفناء الخلق في القيامة بقوله: (سبحانه وتعالى عما يشركون) باثبات وجود الغير، ثم فصل ما شاهد في عين الجمع لكونه في مقام الفرق بعد الجمع لا يحتجب بالوحدة عن الكثرة ولا بالعكس فقال: (ينزل الملائكة بالروح) وهو العلم الذي تحيا به القلوب (على من يشاء من عباده) وهم المخلصون له « أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون » وقال بعضهم: أي خوفوا الخلق من الخواطر الرديئة الممزوجة بالنظر إلى غيري وخوفهم من عظيم جلالى، وهذا وحى تبليغ وهو مخصوص بالمرسلين عليهم السلام، وذكروا أن الوحي إذا لم يكن كذلك غير مخصوص بهم بل يكون للأولياء أيضاً الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائكة أن لا تخافوا ولا تحزنوا « وقد روى عن بعض أئمة أهل البيت أن الملائكة تزاحمهم في مجالسهم، ثم أنه تعالى عدد الصفات وفصل النعم فقال: « خالق السموات والأرض بالحق » الخ، وفي قوله سبحانه: « وتحمل أثقالكم » الخ إشارة بما نقل عن الجنيد قدس سره إلى أنه ينبغي لمن أراد البلوغ إلى مقصده أن يكون أول أمره وقصده الجهد والاجتهاد ليوصله بركة ذلك إلى مقصوده، وذكروا أن المحمولين من العباد إلى المقاصد أصناف وكذا المحمول عليه، فمحمول بنور الفعل، ومحمول بنور الصفة، ومحمول بنور الذات، فالمحمول بنور الفعل يكون بلده مقام الخوف والرجاء ومحلته صدق اليقين وداره مربع الشهود، والمحمول بنور الصفة يكون بلده مقام المعرفة ومحلته صفو الخلقة وداره دار المودة، والمحمول بنور الذات يكون بلده التوحيد ومحلته الفناء وداره البقاء، وهذه الأصناف للسالك، وأما المجذوب فمحمول على مطية الفضل إلى بلد المشاهدة، وفي قوله سبحانه: « ويخلق ما لا تعلمون » تحيسير للأفهام وتعجيز أى تعجيز عن أن تدرك الملك العلام، وقال بعضهم: إن فيها تعليماً للوقوف عند ما لا يدرك العقل من آثار الصنع وفنون العلم وعدم مقابلة ذلك بالإنكار حيث أخبر سبحانه أنه يخلق ما لا يعلم بمقتضى القوى البشرية المعتادة وأما يعلم بقوة الهية وعناية صمدية، ألا ترى الصوفية الذين من الله تعالى عليهم بما من كيف علموا عوالم عظيمة نسبة عالم الشهادة إليها كنسبة الذرة إلى الجبل العظيم، ومن زعم الانتظام في سلوكهم كالكشفية الملقبين أنفسهم بالكشفية من ذكر من ذلك أشياء لا يشك العاقل في أنها لا أصل لها بل لو عرض كلامهم في ذلك على الأطفال أو المجانين لم يشكوا في أنه حديث خرافة صادر عن محض التخيل، وأنا أسأل الله تعالى أن لا يتلى مسلماً بمثل ما ابتلاهم، وقد عزمت حين رأيت بعض كتبهم التي ألفها بعض معاصرينا منهم ما اشتمل على ذلك على أن أصنع نحو ما صنعوا

مقابلة للباطل بمثله لكن منعنى الحياء من الله تعالى والاشتغال بخدمة كلامه سبحانه والعلم بأن تلك الخرافات لا تروج الا عند من سلب منه الادراك والتحق بالجمادات ، وقال الواسطى فى الآتية : المعنى يخلق فيكم من الأفعال ما لاتعلمون أنها لكم أم عليكم » وعلى الله قصد السبيل « أى السبيل القصد وهو التوحيد » ومنها جائر ، وهو ما عدا ذلك « ولو شاء لهذا كم أجمعين » لكنه لم يشأ لعدم استعدادكم وتظهر صفات جماله وجلاله سبحانه : « وألقى فى الأرض رواسى » وهم الأوتاد أرباب التمكين « أن تميد بكم » أى تضطرب ، ومن الكلام المشهور على اللسان لو خلت قلبت « وأنهاراً » وهم العلماء الذين تحيا بفراة علومهم أشجار القلوب (وسبلا) وهم المرشدون الداعون اليه تعالى (وعلامات) وهى الآيات الآفاقية والانفسية « وبالنجم هم يهتدون » وهى الأنوار التى تلوح للسالك من عالم الغيب *

وقال بعضهم : ألقى فى أرض القلوب رواسى العلوم الغيبية والمعارف السرمدية وأجرى فيها أنوار المعرفة والمكاشفة والمحبة والشوق والعشق والحكمة والفطنة وأوضح سبلا للارواح والعقول والأسرار ، فسبيل الارواح إلى أنوار الصفات ، وسبيل العقول إلى أنوار الآيات ، وسبيل الأسرار إلى أنوار الذات ، والسبيل فى الحقيقة غير متناهية ، ومن كلامهم الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق . والعلامات فى الظاهر أنوار الأفعال للعموم ، وأخص العلامات فى العالم الأولياء ، والنجوم أهل المعارف الذين يسبحون فى أفلاك الديمومية بأرواحهم وقلوبهم وأسرارهم من اقتدى بهم يهتدى إلى مقصوده الأبدى ، وفى الحديث « اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » والمراد بهم خواصهم ليتأتى الخطاب ، ويجوز أن يراد ظهم والخطاب لنا ولا مانع من ذلك على مشرب القوم (والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون أهوات غير أحياء وما يشعرون أيا ن يعيشون) ما أعظمها آية فى النعمى على من يستغيث بغير الله تعالى من الجمادات والاموات ويطلب منه ما لا يستطيع جلبه لنفسه أودفعه عنها *

وقال بعض أكابر السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم : إن الاستغانة بالأولياء محظورة الامن عارف يميز بين الحدوث والقدم فيستغيث بالولى لا من حيث نفسه بل من حيث ظهور الحق فيه فان ذلك غير محذور لانه استغانة بالحق حينئذ ، وأنا أقول إذا كان الأمر كذلك فما الداعى للعدول عن الاستغانة بالحق من أول الأمر ، وأيضا إذا ساءت الاستغانة بالولى من هذه الحيثية فلتسغ الصلاة والصوم وسائر أنواع العبادة له من تلك الحيثية أيضا ، ولعل القائل بذلك قائل بهذا . بل قد رأيت لبعضهم ما يكون هذا القول بالنسبة اليه تسييح ولا يكاد يجرى قلبى أو يفتح فمى بذكره ، فالطريق المأمون عند كل رشيد قصر الاستغانة والاستعانة على الله عز وجل فهو سبحانه الحى القادر العالم بمصالح عباده ، فايك والانتظام فى سلك الذين يرجون النفع من غيره تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم) ذكروا أن السابقين الموحدين يتوفاهم الله تعالى بذاته ، وأما الأبرار والسعداء فقسمان ، فمن ترقى عن مقام النفس بالتجرد ووصل الى مقام القلب بالعلوم والفضائل يتوفاهم ملك الموت ، ومن كان فى مقام النفس من العباد والصلحاء والزهاد المتشرعين الذين لم يتجردوا عن علائق البدن بالتحلية والتخلية تتوفاهم ملائكة الرحمة ، وأما الأشرار الأشقياء فتوفاهم الملائكة أيضا ولكن ملائكة العذاب ويتشكون لهم على صورة أخلاقهم الذميمة كما يتشكل ملائكة الرحمة لمن تقدم على صورة أخلاقهم الحسنة (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين) طابت نفوسهم فى خدمة مولاهم وطابت قلوبهم فى محبة

سيدها وطابت أرواحهم بطيب مشاهدة ربها وطابت أسرارهم بطيب الانوار ، وقيل : طيبة أبدانهم وأرواحهم بملازمة الخدمة وترك الشهوات .

وقيل : طيبة أرواحهم بالموت لسكونه باب الوصال وسبب الحياة الابدية (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء) قالوه الزاما بزعمهم للوحدين ومادروا أنه حجة عليهم لأنه تعالى لا يشاء إلا ما يعلم ولا يعلم إلا ما عليه الشيء في نفسه فلو لا أنهم في نفس الأمر مشركون ما شاء الله تعالى ذلك (فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) هم أهل القرآن المتخلقون بأخلاقه القائمون بأمره ونهيه الواقفون على ما أودع فيه من الأسرار والغيوب وقليل ما هم فالمراد بالذكر القرآن كما في قوله تعالى: (وانزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وفيه إشارة الى أن الله تعالى لم يظهر مكنونات أسرار كتابه إلا لنبيه ﷺ فهو عليه الصلاة والسلام الأمين المؤمن على الأسرار . وقد أشار سبحانه له عليه الصلاة والسلام بتبيين ذلك وقد فعل ولكن على حسب القابليات لا تمنعوا الحكمة عن أهلها فظلموهم ولا تمنحوها غير أهلها فظلموها . ولا تودع الأسرار إلا عند الأحرار . وذلك لأنها أمانة وإذا أودعت عند غيرهم لم يؤمن عليها من الخيانة . وخيانتها افشاؤها وافشاؤها خطر عظيم . ولذا قيل :

من شاوروه فأبدى السر مشتهرا لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

وجانبوه فلم يسعد بقرهم وأبدلوه مكان الأنس إباحشا

لا يصطفون مذيعا بعض سرهم حاشا ودادهم من ذاكم حاشا

(أو لم يروا الى ما خلق الله من شيء) أي ذات وحقيقة مخلوقة أية ذات كانت (يتفيؤ ظلاله) قيل : أي يتمثل صورته ومظاهره (عن اليمين) جهة الخير (والشمال) جهات الشرور ، ولما كانت جهة اليمين إشارة الى جهة الخير الذي لا ينسب الا اليه تعالى وحد اليمين ولما كانت جهة الشمال إشارة الى جهة الشر الذي لا ينبغي أن ينسب اليه تعالى كما يرشد اليه قوله ﷺ : «والشر ليس إليك» ولكن ينسب الى غيره سبحانه وكان في الغير تعدد ظاهر جمع الشمال . وقيل في وجه الأفراد والجمع : ان جميع الموجودات تشترك في نوع من الخير لا تكاد تفي عنه وهو العشق فقد برهن ابن سينا على سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات ولا تكاد تشترك في شر كذلك فما تفي عنه من الشر لا يكون الا متعدداً فلذا جمع الشمال ولا كذلك ما تفي عنه من الخير فلذا أفرد اليمين فليتأمل «ولله يسجد» ينقاد «ما في السموات وما في الأرض من دابة» أي وجود يدب ويتحرك من العدم الى الوجود (والملائكة وهم لا يستكبرون) لا يمتنعون عن الانقياد والتذلل لأمره «يخافون ربهم من فوقهم» لأنه القاهر المؤثر فيهم «ويفعلون ما يؤمرون» طوعا وانقياداً ، والله تعالى الهادي سواء السبيل . ثم أنه تعالى بعد ما بين ان جميع الموجودات ، خاضعة منقادة له تعالى أردف ذلك بحكاية نهيه سبحانه

وتعالى للكافرين عن الاشرار فقال عز قائلنا : (وَقَالَ اللَّهُ) عطفنا على قوله سبحانه : (ولله يسجد) . وجوز أن يكون معطوفاً على (وانزلنا إليك الذكر) وقيل : إنه معطوف على (ما خلق الله) على أسلوب «علفتها تبنياً وماء بارداً» أي أو لم يروا الى ما خلق الله ولم يسمعوا الى ما قال الله ولا يخفى تكلفه ، وإظهار الفاعل وتخصيص لفظة الجلالة بالذكر للايدان بأنه تعالى متعين الألوهية وانما المنهى عنه هو الاشرار به لا أن المنهى عنه هو مطلق اتخاذ الهين بحيث يتحقق الانتهاء عنه برفض أيهما كان ، ولم يذكر المقول لهم للعموم أي

قال تعالى لجميع المكلفين بواسطة الرسل عليهم السلام : ﴿ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ ﴾ المشهور أن (اثنين) وصف لإلهين وكذا « واحد » في قوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ صفة لإله ، وجيء بهما للإيضاح والتفسير لا للتأكيد وإن حصل . وتقرير ذلك أن لفظ « إلهين » حامل لمعنى الجنسية أعنى الالهية ومعنى العدد أعنى الاثنيتية وكذا لفظ « إله » حامل لمعنى الجنسية والوحدة ، والغرض المسوق له الكلام في الأول النهي عن اتخاذ الاثنين من الاله لا عن اتخاذ جنس الاله ، وفي الثاني اثبات الواحد من الاله لا اثبات جنسه فوصف « إلهين » باثنين « وإله » بواحد إيضاحاً لهذا الغرض وتفسيراً له ، فانه قد يراد بالمفرد الجنس نحو نعم الرجل زيد . وكذا المثني كقوله :

فان النار بالعودين تذكي وأن الحرب أولها الكلام

والى هذا ذهب صاحب الكشف ، وما يفهم منه أنه تأكيده فمعناه أنه محقق ومقرر من المتبوع فهو تأكيدي لغوى لا أنه مؤكداً أمر المتبوع في النسبة أو الشمول ليكون تأكيدياً صناعياً كيف وهو إنما يكون بتقرير المتبوع بنفسه أو بما يوافقه معنى أو بالفاظ محفوظة ، فما قيل : أن مذهبه أن ذلك من التأكيدي الصناعات ليس بشيء اذ لا دلالة في كلامه عليه . وقد أورد السكاكي الآية في باب عطف البيان مصرحاً بأنه من هذا القبيل فتوهم منه بعضهم أنه قائل بأن ذلك عطف بيان صناعاتي ، وهو الذي اختاره العلامة القطب في شرح المفتح نائفاً كونه وصفاً ، واستدل على ذلك بأن معنى قولهم : الصفة تابع يدل على معنى في متبوعه أنه تابع ذكر ليدل على معنى في متبوعه على ما نقل عن ابن الحاجب ، ولم يذكر (اثنين وواحد) للدلالة على الاثنيتية والوحدة اللتين في متبوعهما فيكونا وصفين بل ذكرنا للدلالة على أن القصد من متبوعهما إلى أحد جزئيه أعنى الاثنيتية والوحدة دون الجزء الآخر أعنى الجنسية ، فكل منهما تابع غير صفة يوضح متبوعه فيكون عطف بيان لصفة . وقال العلامة الثاني : ليس في كلام السكاكي ما يدل على أنه عطف بيان صناعاتي لجواز أن يريد أنه من قبيل الإيضاح والتفسير . وإن كان وصفاً صناعياً ، ويكون إيراده في ذلك المبحث مثل إيراد كل رجل عارف وكل إنسان حيوان في بحث التأكيد ومثل ذلك عادة له . وتعقب العلامة الأول بأنه إن أريد أنه لم يذكر ليدل على معنى في متبوعه فلا يصدق التعريف على شيء من الصفة لأنها البتة تكون لتخصيص أو تأكيد أو مدح أو نحو ذلك وإن أريد أنه ذكر ليدل على هذا المعنى ويكون الغرض من دلالة عليه شيئاً آخر كالتخصيص والتأكيد وغيرهما فيجوز أن يكون ذكر (اثنين وواحد) للدلالة على الاثنيتية والوحدة ويكون الغرض من هذا بيان المقصود وتفسيره ، كما أن الدابر في أمس الدابر ذكر ليدل على معنى الدبور والغرض منه التأكيد بل الأمر كذلك عند التحقيق ، ألا ترى أن السكاكي جعل من الوصف ما هو كاشف وموضح ولم يخرج بهذا عن الوصفية . وأجيب بأننا نختار الشق الثاني ونقول : مراد العلامة من قوله : ذكر ليدل على معنى في متبوعه أن يكون المقصود من ذكره الدلالة على حصول المعنى في المتبوع ليتوصل بذلك إلى التخصيص أو التوضيح أو المدح أو الذم إلى غير ذلك وذكر (اثنين وواحد) ليس للدلالة على حصول الاثنيتية والوحدة في موصوفيهما بل تعيين المقصود من جزئيهما فلا يكونان صفة ، وذكر الدابر ليدل على حصول الدبور في الأمس ثم يتوصل بذلك إلى التأكيد وكذا في الوصف الكاشف بخلاف ما نحن فيه فتدبره

فانه غامض : ولم يجوز العلامة الاول البدلية فقال : واما انه ليس بيدل فظاهر لانه لا يقوم مقام المبدل منه .
ونظر فيه العلامة الثاني بأننا لانسلم أن البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه فقد جعل الزمخشري «الجن»
في قوله تعالى : (وجعلوا لله شركاء الجن) بدلا من « شركاء » ومعلوم أنه لا معنى لقولنا وجعلوا لله الجن ،
ثم قال : بل لا يبعد أن يقال : الاولى أنه بدل لانه المقصود بالنسبة إذ انتهى عن اتخاذ الاثنين من الإله على
ما امر تقريره . وتعقب بأن الرضى قد ذكر أنه لما لم يكن البدل معنى في المتبوع حتى يحتاج الى المتبوع كما احتاج
الوصف ولم يفهم معناه من المتبوع كما فهم ذلك في التأكيذ جاز اعتباره مستقلا لفظاً أي صالحاً لأن يقوم مقام المتبوع اهـ *
ولا يخفى أن صحة إقامته بهذا المعنى لا تقتضى أن يتم معنى الكلام بدونه حتى يرد ما أورد ، وقيل : إن
ذكر « اثنين » للدلالة على منافاة الاثنيية للالوهية وذكر الوحدة للتنبيه على أنها من لوازم الالوهية *
وجعل ذلك بعضهم من روافد الدلالة على كون ما ذكر مساق النهي والاثبات وهو الظاهر وإن قيل فيه ما قيل *
وزعم بعضهم ان (تتخذوا) متعد الى مفعولين وأن (إثنين) مفعوله الاول « وإلهين » مفعوله الثاني
والتقدير لا تتخذوا اثنين إلهين ، وقيل : الاول مفعول أول والثاني ثان ، وقيل : « إلهين » مفعوله الاول « واثنين » باق
على الوصفية والتوكيد والمفعول الثاني محذوف أى معبودين ، ولا يخفى ما فى ذلك ، وإثبات الوحدة له تعالى
مع أن المسمى المعين لا يتعدد بمعنى أنه لا مشارك له فى صفاته وألوهيته فليس الحمل لغوا ، ولا حاجة لجمل
الضمير للمعبود بحق المفهوم من الجلالة على طريق الاستخدام كما قيل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه فى
سورة الاخلاص . وفى التعبير بالضمير الموضوع للغائب التفات من التكلم الى الغيبة على رأى السكاكى
المكتفى بكون الاسلوب الملتفت عنه حق الكلام وإن لم يسبق الذكر على ذلك الوجه ، واما قوله تعالى :
(فَإِيَّايَ فَارْهَبُون ۝١٥١) ففقيه التفات من الغيبة الى التكلم على مذهب الجمهور أيضاً ، والذكتة فيه بعد الذكتة
العامة أعنى الايقاظ وتطرية الاصغاء المبالغة فى التخويف والترهيب فان تخويف الحاضر مواجهة ابغ من
تخويف الغائب سيما بعد وصفه بالوحدة والالوهية المقتضية للعظمة والقدرة التامة على الانتقام .
والفاء فى (فإياي) واقعة فى جواب شرط مقدر و (إياي) مفعول لفعل محذوف يقدر مؤخراً يدل عليه
(فارهبون) أى إن رهبتُم شيئاً فإياي ارهبوا ، وقول ابن عطية : أن (إياي) منصوب بفعل مضمر تقديره فارهبوا
إياي فارهبون ذهول عن القاعدة النحوية ، وهى انه إذا كان المفعول ضميراً منفصلاً والفعل متعد الى واحد
هو الضمير وجب تأخر الفعل نحو (اياك نعبد) ولا يجوز أن يتقدم إلا فى ضرورة نحو قوله :
هـ اليك حتى بلغت اياك . وعطف المفسر المذكور على المفسر المحذوف بالفاء لأن المراد رهبة بعد رهبة ،
وقيل : لأن المفسر حقه أن يذكر بعد المفسر ، ولا يخفى فصل الضمير وتقديعه من الحصر أى ارهبونى لا غير
فانا ذلك الاله الواحد القادر على الانتقام (وَلَهُ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ) عطف على قوله سبحانه :
(انما هو إله واحد) أو على الخبر أو مستأنف جى به تقريراً لعله انقياد ما فهماه له سبحانه خاصة وتحقيقاً
لتخصيص الرهبة به تعالى ، وتقديم الظرف لتقوية ما فى اللام من معنى التخصيص ، وكذا يقال فيما بعد أى
له تعالى وحده ما فى السموات والأرض خلقاً وملكا (وَلَهُ) وحده (الدِّينُ) أى الطاعة والانقياد كما
هو أحد معانيه . ونقل عن ابن عطية وغيره (وَأَصْبَابُ) أى واجبا لازما لازواله لما تقرر أنه سبحانه الاله

وحده الحقيق بأن يرهب ، وتفسير (واصبا) بما ذكر مروى عن ابن عباس . والحسن . وعكرمة . ومجاهد . والضحاك . وجماعة ، وأنشدوا لأبي الاسود الدؤلى .

لا أبتغى الحمد القليل بقاؤه يوما بزم الدهر أجمع واصبا

وقال ابن الانبارى : هو من الوصب بمعنى التعب أو شدته ، وفاعل للنسب كما فى قوله : * وأضحى فؤادى به فاتنا *
أى ذا وصب وكلفة ، ومن هنا سمي الدين تكليفا ، وقال الربيع بن أنس : (واصبا) خالصا ، ونقل ذلك ايضا
عن الفراء ، وقيل : الدين الملك والواصب الدائم ، ويعد ذلك قول أمية بن الصلت :

وله الدين واصبا وله المهلك وحمله على كل حال

وقيل : الدين الجزاء والواصب كما فى سابقه أى له تعالى الجزاء دائما لا ينقطع ثوابه للمطيع وعقابه للعاصى ،
وأيا ما كان فنصب (واصبا) على أنه حال من ضمير (الدين) المستكن فى الظرف والظرف عامل فيه أو حال
من (الدين) والظرف هو العامل على رأى من يرى جوارزا اختلاف العامل فى الحال والعامل فى صاحبها . واستدل
بالآية على أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ ٥٢ ﴾ الهزمة للانكار والفاء للتعقيب أى أبعد
ما تقرر من تخصيص جميع الموجودات للسجود به تعالى وكون ذلك كله له سبحانه ونبيه عن اتخاذ الإلهين وكون الدين
له واصبا المستدعى ذلك لتخصيص التقوى به تعالى تتقون غيره ، والمنكر تقوى غير الله تعالى لا مطلق التقوى
ولذا قدم الغير ، وأولى الهزمة لا للاختصاص حتى يرد أن انكار تخصيص التقوى بغيره سبحانه لا ينافى
جوازها ، وقيل : يصح أن يعتبر الاختصاص بالانكار فيكون التقديم لاختصاص الانكار لا لانكار
الاختصاص . وفى البحر أن هذا الاستفهام يتضمن التوبيخ والتعجب أى بعد ما عرفتم من وحدانيته سبحانه
وأن ما سواه له ومحتاج اليه كيف تتقون وتخافون غيره ﴿ وَمَا بَكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَنَّ اللَّهَ ﴾ أى أى شئ يلا بكم
ويصاحبكم من نعمة أى نعمة كانت فهى منه تعالى - فما - موصولة مبتدأ متضمنة معنى الشرط و(من الله) خبرها
والفاء زائدة فى الخبر لذلك التضمن و(من نعمة) بيان للوصول و(بكم) صلته ، وأجاز الفراء وتبعه الحوفي
أن تكون (ما) شرطية وفعل الشرط محذوف أى وما يكن بكم من نعمة الخ . واعترضه أبو حيان بأنه لا يحذف
فعل الشرط إلا بعد إن خاصة فى موضعين باب الاشتغال نحو (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره)
وأن تكون إن الشرطية متلوة بلا النافية وقد دل على الشرط ما قبله كقوله :

فطلقها فلست لها بكف . والا يعل مفرقك الحسام

وحذفه فى غير ما ذكر ضرورة كقوله :

قالت بنات العم ياسلى وإن كان فقيرا معدما قالت وإن

وقوله : * أينما الريح تميلها تمل * وأجيب بأن الفراء لا يسلم هذا فما أجازته مبنى على مذهبه . واستشكل
أمر الشرطية على الوجهين من حيث أن الشرط لا بد أن يكون سببا للجزاء كما تقول : إن تسلم تدخل الجنة
فإن الاسلام سبب لدخول الجنة وهنا على العكس ، فإن الأول وهو استقرار النعمة بالمخاطبين لا يستقيم
أن يكون سببا للثانى وهو كونها من الله من جهة كونه فرعا عنه . وأجاب فى إيضاح المفصل بأن الآية جئ
بها لاختبار قوم استقرت بهم نعم جهلوا معطيها أو شكوا فيه أو فعلوا ما يؤدى إلى أن يكونوا أشاكين فاستقرارها

مجهولة أو مشكوك سبب للاخبار بكونها من الله تعالى فيتحقق أن الشرط والمشروط فيها على حسب المعروف من كون الأول سببا والثاني مسببا ، وقد وهم من قال: إن الشرط قد يكون مسببا . وفي الكشف أن الشرط والجزاء ليسا على الظاهر فإن الأول ليس سببا للثاني بل الأمر بالعكس لكن المقصود منه تذكيرهم وتعريفهم فالإتصال سبب العلم بكونها من الله تعالى ، وهذا أولى مما قدره ابن الحاجب من أنه سبب الإعلام بكونها منه لأنه في قوم استقرت بهم النعم وجهلوا معطيها أو شكوا فيه ، ألا ترى إلى ما بنى عليه بعد كيف دل على أنهم عالمون بأنه سبحانه المنعم ولكن يضطرون إليه عند الإلجاء ويكفرون بعد الانجاء انتهى . وفيه أنه يدفع ما ذكره بأن علمهم نزل لعدم الاعتداد به وفعلهم ما ينافية منزلة الجهل فأخبروا بذلك كما تقول لمن توخى: أما أعطيتك كذا أما وأما (ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ) مساسا يسيرا (فَإِلَيْهِ تَجْتَرُّونَ ۝٥٣) تتضرعون في كشفه لا إلى غيره كما يفيد تقديم الجار والمجرور ، والجوار في الأصل صياح الوحش واستعمل في رفع الصوت بالدعاء والاستغاثة ، قال الأعشى يصف راهبا :

يدأوم من صلوات المليك طورا سجودا وطورا جؤرا

وقرأ الزهري «تجرون» بحذف الهزة والقاء حركتها على الجيم ، وفي ذكر المساس المنبئ عن أدنى إصابة وإيراده بالجملة الفعلية المؤذنة بالحدوث مع ثم الدالة على وقوعه بعد برهة من الدهر وتحلية (الضر) بلام الجنس المفيدة لمساس أدنى ما ينطلق عليه اسم الجنس مع إيراد النعمة بالجملة الاسمية المؤذنة بالدوام والتعبير عن ملابتها للمخاطبين بباء المصاحبة وإيراد (ما) المعربة عن العموم على احتماليها ما لا يخفى من الجزالة والفخامة . ولعل لإيراد «لذا» دون - ان - للتوصل به إلى تحقق وقوع الجواب قاله المولى أبو السعود ، وفيه ما يعرف مع الجواب عنه بأدنى تأمل ، وكان الظاهر على ما قيل أن يقال بعد (أفغير الله تتقون) : وما يصيبكم ضر إلا منه ليقوى انكار انقائه غيره سبحانه لكن ذكر النعم الذي يفهم بواسطته الضر واقتصر عليه إشارة إلى سبق رحمته وعمومها وبملاحظة هذا المعنى قيل : يظهر ارتباط «وما بكم من نعمة فمن الله» بما قبله ، وسيأتي قريبا إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك ، واستدل بالآية على أن الله تعالى نعمة على الكافر وعلى أن الإيمان مخلوق له تعالى .

(ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ) أى رفع ما مسكم من الضر (إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ۝٥٤) أى يتجدد إشراكهم به تعالى بعبادة غيره سبحانه ، والخطاب في الآية أن كان عاما - فمن - للتبعض والفريق الكفرة ، وإن كان خاصا بالمشركين كما استظهره في الكشف - فمن - للبيان على سبيل التجريد ليحسن والا فليس من مواقفه كما قيل ، والمعنى إذا فريق هم أنتم يشركون ؛ وجوز على هذا الاحتمال في الخطاب كون - من - تبعية أيضا لأن من المشركين من يرجع عن شركه إذا شاهد ضرا شديدا كما يدل عليه قوله تعالى : «فلما نجحهم إلى البر فمنهم مقتصد» على تقدير أن يفسر الاقتصاد بالتوحيد لا بعدم الغلو في الكفر ، و(إذا) الأولى شرطية والثانية فجائية والجملة بعدها جواب الشرط ، واستدل أبو حيان باقتراءها باذا الفجائية على أن إذا الشرطية ليس العامل فيها الجواب لأنه لا يعمل ما بعد إذا الفجائية فيما قبلها ، و(بربهم) متعلق - يشركون - والتقديم لمراعاة رؤس الآي ، والتعرض لوصف الربوبية للإيدان بكال قبح ما ارتكبه من الإشراك الذي هو غاية في الكفران ، و(ثم) قال في إرشاد العقل السليم : ليست لتماذي زمان مساس الضر ووقوع الكشف بعد برهة مدبدة بل للدلالة

على تراخي رتبة ما يترتب عليه من مفاجآت الاشرار فان ترتبها على ذلك في ابعد غاية من الضلال *
 وفي الكشف متعباً صاحب الكشف بأنه لم يذكر وجه الكلام في قوله تعالى : (ثم اذا مسكم ثم اذا كشف) وهو على وجهين والله تعالى أعلم . أحدهما أن يكون قوله سبحانه (وما بكم من نعمة فمن الله) من تنمة السابق على معنى انكار اتقاء غير الله تعالى وقد علموا أن كل ما يتقبلون فيه من نعمته فهو سبحانه القادر على سلبها ، ثم أنكر عليهم تخصيصهم بالجوار عند الضر في مقابلة تخصيص غيره بالاتقاء ثم اشراهم به تعالى كفرانا لتلك النعمة وحي . ثم لتفاوت الانكارين فان اتقاء غير المنعم أقرب من الاعراض عنه وهو متقلب في نعمه ثم اللجأ الى هذا المكفور به وحده عند الحاجة ، وأبعد منه الاعراض ولم يحف قدسه من ندى النجاة *
 والثاني أن يكون جملة مستقلة وارادة للتقريع و (ثم) في الاول لتراخي الزمان اشعاراً بأنهم غطوا تلك النعم ولم يزالوا عليه الى وقت الالجام ، وفيه الاشعار بتراخي الرتبة أيضاً على سبيل الإشارة وفي الثاني لتراخي الرتبة وحده ، اه
 وهو كلام نفيس ، وللطبي كلام طويل في هذا المقام ان أردته فارجع اليه *

وقرأ الزهري (ثم اذا كشف) وفاعل هنا بمعنى فعل ، وفي الآية ما يدل على أن صنيع أكثر العوام اليوم من الجوار الى غيره تعالى ممن لا يملك لهم بل ولا لنفسه نقماً ولا ضراً عند اصابة الضر لهم واعراضهم عن دعائه تعالى عند ذلك بالكلية سفه عظيم وضلال جديد لكنه أشد من الضلال القديم ، ومما تقشعر منه الجلود وتصعر له الحدود الكفرة أصحاب الأخدود فضلاً عن المؤمنين باليوم الموعود ان بعض المتشيعين قال لي وأنا صغير : اياك ثم اياك أن تستغيث بالله تعالى اذا خطب دهاك فان الله تعالى لا يعجل في اغاثتك ولا يهمله سوء حالتك وعليك بالاستغاثة بالاولياء السالفين فانهم يعملون في تقريج كربك ويهملهم سوء ماحل بك فبح ذلك سمعي وهمي دمعي وسألت الله تعالى ان يمصني والمسنين من أمثال هذا الضلال المبين ، ولكثير من المتشيعين اليوم كلمات مثل ذلك ﴿ لِيَكْفُرُوا بِمَا ءَاتَيْنَاهُمْ ﴾ من نعمة الكشف عنهم ، فالكفر بمعنى كفران النعمة واللام لام العاقبة والصيرورة ، وهي استعارة تبعية فانه لما لم ينتج كفرهم واشراهم غير كفران ما أنعم الله تعالى به عليهم جعل كأنه علة غائية له مقصودة منه ، وجوز أن يكون الكفر بمعنى الجحود أي انكار كون تلك النعمة من الله تعالى واللام هي اللام ، والمعنيان متقاربان ﴿ فَمَتَّعُوا ﴾ أمر تهديد كما هو أحد معاني الأمر المجازية عند الجمهور كما يقول السيد لعبده افعل ما تريد ، والالتفات الى الخطاب للايدان بتناهي السخط *
 وقرأ أبو العالية (فيمتعوا) بضم الياء التحتية ساكن الميم مفتوح التاء ضارع متع مخففاً مبنيًا للمفعول وروى ذلك مكحول الشامي عن أبي رافع مولى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهو معطوف (يكفروا) على أن يكون الامران عرضاً لهم من الاشرار ، ويجوز أن يكون لام (ليكفروا) لام الامر والمقصود منه التهديد بتخليتهم وما هم فيه لخذلانهم ، فالقاء واقعة في جواب الامر وما بعدها منصوب باسقاط النون ، ويجوز جزمه بالعطف أيضاً كما ينصب بالعطف اذا كانت اللام جارة ﴿ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝ ٥٥ ﴾ عاقبة أمرهم وما ينزل بكم من العذاب ، وفيه وعيد شديد حيث لم يذكر المفعول اشعاراً بأنه لا يوصف . وقرأ أبو العالية أيضاً (يعلمون) بالياء التحتية وروى ذلك مكحول عن أبي رافع أيضاً ﴿ وَيَجْعَلُونَ ﴾ قيل معطوف على (يشركون) وليس بشيء ، وقيل : لعله عطف على

ما سبق بحسب المعنى تعدادا لجناياتهم أى يفعلون ما يفعلون بماقص عليك ويجعلون (لما لا يعلمون) أى لآلهتهم التى لا يعلمون أحوالها وانها لا تضر ولا تنفع على أن (ما) موصولة والعائد محذوف وضمير الجمع للكفار أو لآلهتهم التى لا علم لها بشئ لأنها جماد على أن (ما) موصولة أيضاً عبارة عن الآلهة، وضمير (يعلمون) عائد عليه، ومفعول (يعلمون) متروك لقصد العموم، وجوز أن ينزل منزلة اللازم أى ليس من شأنهم العلم، وصيغة جمع العقلاء لوصفهم الآلهة بصفاتهم، ويجوز أن تكون (ما) مصدرية وضمير الجمع للبشر كين واللام تعليلية لاصلة الجعل كما فى الوجهين الاولين، وصلته محذوفة للعلم بها أى يجعلون لآلهتهم لاجل جهلهم ﴿نَصِيحًا مَّارِزِقَانًا﴾ من الحرث والانعام وغيرهما ذرا تقربا اليها ﴿تَاللَّهِ لَتَسْمَنَّ﴾ سؤال توبيخ وتقريع فى الآخرة، وقيل: عند عذاب القبر، وقيل: عند القرب من الموت ﴿عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ ٥٦﴾ من قبل بأنها آلهة حقيقة بأن يتقرب اليها، وفى تصدير الجملة بالقسم وصرف الكلام من الغيبة الى الخطاب المنبئ عن كمال الغضب من شدة الوعيد مالا يخفى •

﴿وَيَجْعَلُونَ لِلْبَنَاتِ﴾ هم خزاعة وكنانة كانوا يقولون : الملائكة بنات الله تعالى وكانهم لجهلهم زعموا تأنيها وبنوتها، وقال الامام: اظن أنهم أطلقوا عليها البنات لاستتارها عن العيون كالنساء؛ ولهذا لما كان قرص الشمس يجرى مجرى المستتر عن العيون بسبب ضوئه الباهر ونوره القاهر أطلقوا عليه لفظ التأنيث • ولا يرد على ذلك أن الجن كذلك لأنه لا يلزم فى مثله الاطراد، وقيل: أطلقوا عليها ذلك للاستتار مع كونها فى محل لاتصل اليه الاغيار فهى كبنات الرجل اللاتى يغار عليهن فيسكنهن فى محل أمين ومكان مكين، والجن وإن كانوا مستترين لكن لاعلى هذه الصورة، وهذا أولى بما ذكره الامام، واما عدم القوالد فلا يناسب ذلك • ﴿سُبْحَانَهُ﴾ تنزيه وتقديس له تعالى شأنه عن مضمون قولهم ذلك أو تعجيب من جراتهم على التفوه بمثل تلك العظيمة، وهو فى المعنى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز •

﴿وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ٥٧﴾ يعنى البنين و(ما) مرفوع المحل على أنه مبتدأ والظرف المقدم خبره والجملة حالية وسبحانه اعتراض فى حاق موقعه، وجوز الفراء . والحو فى أنه فى محل نصب معطوف على (البنات) كأنه قيل : ويجعلون لهم ما يشتهون . واعتراض عليه الزجاج وغيره بأنه مخالف للقاعدة النحوية وهى أنه لا يجوز تعدى فعل المضمر المتصل المرفوع بالفاعلية وكذا الظاهر الى ضميره المتصل سواء كان تعديه بنفسه أو بحرف الجر إلا فى باب ظن وما ألحق به من فقد وعدم فلا يجوز زيد ضربه بمعنى ضرب نفسه ولا زيد مر به أى مر هو بنفسه ويجوز زيد ظنه قائما وزيد فقده وعدمه فلو كان مكان الضمير اسما ظاهرا (١) كالنفس نحو زيد ضرب نفسه أو ضميرا منفصلا نحو زيد ما ضرب إلاياه وما ضرب زيد إلاياه جاز، فاذا عطف (ما) على (البنات) أدى الى تعدية فعل المضمر المتصل وهو واو (يجعلون) الى ضميره المتصل وهو (هم) المجرور باللام فى غير ما استثنى وهو ممنوع عند البصريين ضعيف عند غيرهم فكان حقه أن يقال- لانفسهم- وأجيب بأن الممتنع إنما هو تعدى الفعل بمعنى وقوعه عليه أو على ما جر بالحرف نحو زيد مر به فان المرور واقع بزيد وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فان الجعل ليس واقعا بالجاعلين بل بما يشتهون، ومحصله- كما قال الخفاجى- المنع فى المتعدى بنفسه

(١) قوله اسما ظاهرا وقوله بعده أو ضميرا منفصلا كذا بخطه فليأمله

مطلقا والتفصيل في المتعدي بالحرف بين ما قصد الايقاع عليه وغيره فيمتنع في الأول دون الثاني لعدم الف ايقاع المرء بنفسه. و ابو حيان اعترض القاعدة بقوله تعالى: (وهزى اليك بذراع النخلة و اضمم اليك جناحك) والعلامة البيضاء ايجاب بوجه آخر وهو أن الامتناع إنما هو إذا تعدى الفعل أولا لاثانيا و تبعا فانه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع، ومنهم من خص ذلك بالمتعدي بنفسه وجوز في المتعدي بالحرف كما هنا وارتضاء الشاطبي في شرح الالفية، وقال الخفاجي: هو قوى عندي لكن لا يخفى أن العطف هنا بعد هذا القيل والقال يؤدي الى جعل الجعل بمعنى يعم الزعم والاختيار ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَى﴾ أي أخبر بولادتها، واصل البشارة الاخبار بما يسر لكن لما كانت ولادة الانثى تسوهم حملت على مطلق الاخبار، وجوز ان يكون ذلك بشارة باعتبار الولادة بقطع النظر عن كونها أنثى وقيل: إنه بشارة حقيقة بالنظر إلى حال المبشر به في نفس الامر، وأياما كان قال الكلام على تقدير مضاف كما أشرنا اليه ﴿ظَلَّ وَجْهَهُ﴾ أي صار ﴿مُسَوِّدًا﴾ من السكابة والحياء من الناس، وأصل معنى ظل أقام نهارا على الصفة التي تسند إلى الاسم، ولما كان التبشير قد يكون في الليل وقد يكون في النهار فسر بما ذكر وقد تلحظ الحاملة الغالبة بناء على أن أكثر الولادات يكون بالليل ويتأخر اخبار المولود له إلى النهار خصوصا بالانثى فيكون ظلوه على ذلك الوصف طول النهار واسوداد الوجه كناية عن الغبوس والغم والفكرة والنفرة التي لحقت بولادة الانثى، قيل: إذا قوى الفرح انبسط روح القلب من داخله ووصل إلى الأطراف لاسيما إلى الوجه لما بين القلب والدماغ من التعاق الشديد فيرى الوجه مشرقا متلألئا، وإذا قوى الغم انحصر الروح إلى باطن القلب ولم يبق له أثر قوى في ظاهر الوجه فيبرد ويتغير ويصفر ويسود ويظهر فيه أثر الارضية، فمن لوازم الفرح استنارة الوجه واشراقه ومن لوازم الغم والحزن اربداده واسوداده فلذلك كفى عن الفرح بالاستنارة وعن الغم بالاسوداد، ولو قيل بالمجاز لم يبعد بل قال بعضهم: (إنه الظاهر) والظاهر أن (وجهه) أسم ظل (ومسودا) خبره، وجوز كون الاسم ضمير الواحد ووجهه بدلا منه ولورفع (مسودا) على أن (وجهه) مبتدأ وهو خبر له والجملة خبر (ظل) صح لكنه لم يقرأ بذلك هنا ﴿وَهُوَ كَظِيمٌ ٥٨﴾ أي ملو غيظا وأصل الكظم مخرج النفس يقال: أخذ بكظمه إذا أخذ بمخرج نفسه، ومنه كظم الغيظ لا خفائه وحبسه عن الوصول إلى مخرجه وفعيل اما بمعنى مقعول كما أشير إليه أو صيغة مبالغة، والظاهر أن ذلك الغيظ على المرأة حيث ولدت انثى ولم تلد ذكرا، ويؤيده ما روى الاصمعي أن امرأة ولدت بنتا سميتها الذلفاء فهجرها زوجها فانشدت

ما لآبي الذلفاء لا يأتينا يظل في البيت الذي يلينا

يجرد أن لا تلد البنينا واما نأخذ ما يعطينا

والفقير قد رأيت من طلق زوجته لأن ولدت أنثى، والجملة في موضع الحال من الضمير في (ظل) وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من وجهه، وجوز غيره أيضا حالته من ضمير (مسودا) ﴿يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ﴾ يستخفي من قومه ﴿مَنْ سُوَّاهُ مَبْشَرُهُ﴾ عرفا وهو الانثى، والتعبير عنها بما لا سقطها أبو عمهم عن درجة العقلاء، والجملة مستأنفة أو حال على الوجه السابقة في وهو كظيم الا كونه من وجهه، والجاران متعلقان - يتوارى - و (من) الأولى ابتدائية، والثانية تعليلية أي يتوارى من أجل ذلك، ويروى أن بعض الجاهلية يتوارى في حال الطلق فان

أخبر بذكر ابتهاج أو بأشئ حزن وبقي متواريا أياما يدبر فيها ما يصنع ﴿أَيْمُسْكَ﴾ أَيْتْرَكَ وَيَرْيَهُ ﴿عَلَى هُونٍ﴾ أي ذل، والجار والمجرور في موضع الحال من الفاعل ولذا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: معناه أَيْمُسْكَ مع رضاه بهوان نفسه وعلى رغم أنفه، وقيل: حال من المفعول به أي أَيْمُسْكَ المبشر به وهو الأئمة مهان ذليلا، وجملة (أَيْمُسْكَ) معمولة لمحذوف معلق بالاستفهام عنها وقع حالا من فاعل (يتواري) أي محدثا نفسه متفكرا في أن يتركه ﴿أَمْ يَدُسُّهُ﴾ يخفيه ﴿فِي التُّرَابِ﴾ والمراد يثده ويدفنه حيا حتى يموت وإلى هذا ذهب السدي. وقتادة. وابن جريج وغيرهم، وقيل: المراد اهلاكه سواء كان بالدفن حيا أم بامر آخر فقد كان بعضهم يلقى الأئمة من شامق. روى أن رجلا قال: يا رسول الله والذي بعثك بالحق ما أجد حلاوة الإسلام منذ أسلمت، وقد كانت لي في الجاهلية بنت وأمرت امرأتى أن تزيناها وأخرجتها فلما انتهت إلى واد بعيد القعر ألقيتها فقالت يا أبت قتلتني فكلما ذكرت قولها لم ينفعني شيء. فقال عليه السلام: «ما في الجاهلية فقد هدته الإسلام وما في الإسلام يهدمه الاستغفار» وكان بعضهم يفرقها، وبعضهم يذبحها إلى غير ذلك، ولما كان الكل امانة تفضى إلى الدفن في التراب قيل: (أم يدسه في التراب) وقيل: المراد اخفاؤه عن الناس حتى لا يعرف كالمسوس في التراب، وتذكير الضميرين للفظ (ما). وقرأ الجحدري بالتأنيث فيهما عودا على قوله سبحانه: (بالأئمة) أو على معنى (ما). وقرئ بتذكير الأول وتأنيث الثاني، وقرأ الجحدري أيضا، وعيسى (هوان) بفتح الهاء وألف بعد الواو، وقرئ (على هون) بفتح الهاء واسكان الواو وهو بمعنى الذل أيضا، ويكون بمعنى الرفق واللين وليس بمراد، وقرأ الأعمش (على سوء) وهي عند أبي حيان تفسير لا قراءة لمخالفتها السواد ﴿الْأَسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ٥٩﴾ حيث يجعلون لمن تنزه عن صاحبة والولد ما هذا شأنه عندهم والحال أنهم يتحاشون عنه ويختارون لأنفسهم البنين، فمدار الخطأ جعلهم ذلك لله تعالى شأنه مع إياهم إياه لا جعلهم البنين لأنفسهم ولا عدم جعلهم له سبحانه، وجوز أن يكون مداره التعكيس كقوله تعالى: (تلك إذا قسمة ضيزى)، وقال ابن عطية: هذا استقباح منه تعالى شأنه لسوء فعلهم وحكمهم في بناتهم بالامساك على هون أو الواد مع أن رزق الجميع على الله سبحانه فكانه قيل: الأساء ما يحكمون في بناتهم وهو خلاف الظاهر جدا، وروى الأول عن السدي وعليه الجمهور. والآية ظاهرة في ذم من يحزن إذا بشر بالأئمة حيث أخبر أن ذلك فعل الكفرة، وقد أخرج ابن جرير. وغيره عن قتادة أنه قال في قوله سبحانه: (وإذا بشر) الخ هذا صنيع مشركي العرب أخبركم الله تعالى بخبثه فاما المؤمن فهو حقيق أن يرضى بما قسم الله تعالى له وقضاء الله تعالى خير من قضاء المرء لنفسه، ولعمري ما ندرى أي خير لرب جارية خير لأهلها من غلام، وإنما أخبركم الله عز وجل بصنيعهم لتجنبوه ولتنتهوا عنه. واستدل القاضي بالآية على بطلان مذهب القائلين بنسبة أفعال العباد إليه تعالى لأن في ذلك إضافة فواحش لو أضيفت إلى أحدهم أجهد نفسه في البراءة منها والتباعد عنها قال: لحكم هؤلاء القائلين مشابه لحكم هؤلاء المشركين بل أعظم لأن إضافة البنات إليه سبحانه إضافة لقبيح واحد وهو أسهل من إضافة كل القبائح والفواحش إليه عز وجل. وأجيب عن ذلك بأنه لما ثبت بالدليل استحالة صاحبة والولد عليه سبحانه أردفه عز وجل بذكر هذا الوجه الإقناعي والأفليس كل ما قبح منا في العرف قبح منه تعالى، ألا ترى أن رجلا لو زين امراه وعبيده وبالع في تحسين صورهم وصورهن ثم بالغ في تقوية

الشهوة فيهم وفيهم ثم جمع بين الكل وأزال الحائل والمانع وبقي ينظر ما يحدث بينهم من الوقاع وغيره عدمن اسفه السفهاء وعدصنيعه اقبح كل صنيع مع أن ذلك لا يقبح منه تعالى بل قد صنعه جل جلاله فعلم أن التمويل على مثل هذه الوجوه المبنية على العرف إنما يحسن إذا كانت مسبوقه بالدلائل القطعية ، وقد ثبت بها امتناع الولد عليه سبحانه فلا جرم حسنت تقويتها لهذه الوجوه الاقناعية ، وأما افعال العباد فقد ثبت بالدلائل القاطعة أن خالقها هو الله تعالى فكيف يمكن الحاق احد البايين بالآخر لولا سوء التعصب ﴿لَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ من ذكرت قبائحهم ﴿مَثَلُ السَّوِّءِ﴾ صفة السوء التي هي كالمثل في القبح وهي الحاجة إلى الولد ليقوم مقامهم بعد موتهم ويبقى به ذكرهم ، وإيثار الذكور للاستظهار ، وواد البنات لدفع العار أو خشية الاملاق على حسب اختلاف أغراض الوائدين المنادى كل واحد من ذلك بالعجز والقصور والشح البالغ . وعن ابن عباس (مثل السوء) النار ، وأظنه لا يصح عنه رضى الله تعالى عنه ، ومنع ابن عطية حمل المثل على الصفة وقال : إنه لا يضطر اليه لأنه خروج عن اللفظ بل هو على بابه ، وذلك أنهم إذا قالوا : إن البنات لله سبحانه فقد جعلوا لله عز وجل مثلاً فان البنات من البشر وكثرة البنات أمر مكروه عندهم ذميم فهو المثل السوء الذي أخبر الله تعالى بأنه لهم ، وليس في البنات فقط بل لما جعلوا له تعالى البنات جعله هو سبحانه لهم على الاطلاق في كل سوء ولا غاية أبعد من عذاب النار اه ، وهو أشبه شيء عندى بالرطانة كما لا يخفى ؛ ووضع الموصول موضع الضمير للاشعار بأن مدار اتصافهم بتلك القبائح هو الكفر بالآخرة ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ أى الصفة العجيبة الشأن التي هي مثل في العلو مطلقاً وهو الوجوب الذاتي والغنى المطلق والجود الواسع والنزاهة عن صفات المخلوقين ويدخل فيه علوه تعالى عما يقول (١) علواً كبيراً . وأخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة أن المثل الأعلى شهادة أن لا اله الا الله وهو رواية عن ابن عباس . والذي أخرجه عنه البيهقي في الاسماء والصفات وغيره هو (ليس مثله شيء) ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ﴾ المنفرد بكمال القدرة على كل شيء ومن ذلك مؤاخذتهم بقبائحهم ، وقيل : هو الذي لا يوجد له نظير ﴿الْحَكِيمُ ٦٠﴾ الذي يفعل كل ما يفعل بمقتضى الحكمة البالغة *

﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ﴾ الظالمين مطلقاً ، وقيل : بالكفر والمؤاخذة مفاعلة من فاعل بمعنى فعل وهو الظاهر ، وقال ابن عطية : هي مجاز كأن العبد يأخذ حق الله تعالى بمعصيته والله تعالى يأخذ منه بمعاقبته وكذا الحال في مؤاخذة الخاق بعضهم بعضاً ﴿بِظُلْمِهِمْ﴾ أى بسبب كفرهم ومعاصيهم بناء على أن الظلم فعل مالا ينبغي ووضعه في غير موضعه ؛ وقد يخص بالكفر والتمدى على الغير ويدخل فيه ماعد من القبائح ، وهذا تصريح بما أفاده قوله تعالى : (وهو العزيز الحكيم) وايدان بأن ما أتاه هؤلاء الكفرة من القبائح قد تنهى إلى أمد لا غاية وراءه ﴿مَا تَرَكَ عَلَيْهَا﴾ أى على الأرض المدلول عليها بالناس وبقوله تعالى : ﴿مَنْ دَابَّةٌ﴾ بناء على شهرة كون الديب في الأرض أى ماترك عليها شيئاً من الدواب أصلاً بل أهلكتها بالمرّة ، أما الظالم فبظلمه وأما غيره فبشؤم ذلك فقد قال سبحانه : (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة) وأخرج البيهقي في الشعب وغيره عن أبي هريرة أنه سمع رجلاً يقول : ان الظالم لا يضر الا نفسه فقال : بلى والله ان الجباري لتموت هزلاً

في وكرها من ظلم الظالم ، وأخرج أيضا هو فيه وغيره عن ابن مسعود قال : كاد الجعل أن يعذب في جحره بذنوب ابن آدم ثم قرأ الآية ، وأخرج أحمد في الزهد عنه أنه قال : ذنوب ابن آدم قتلت الجعل في جحره ثم قال : أي والله زمن غرق قوم نوح عليه السلام ، وقيل : المراد من دابة ظالمة على أن التنوين للنوع وهو مخصوص بالكفار والعصاة من الانس ، وقيل : منهم ومن الجن ، وقيل : المراد الدابة الظالمة المعاملة لما لا ينبغي شرعا أو عرفا فيدخل بعض الدواب إذا ضر غيره ، وقالت فرقة منهم ابن عباس : المراد بالدابة المشرك فقد قال تعالى : (إن شر الدواب عند الله الذين كفروا) وقال الجبائي : الدابة على عمومها فتشمل سائر الحيوانات ، والمراد بالناس الظالمون مطلقا ، ووجه الملازمة أنه تعالى لو آخذهم بما كسبوا من كفر أو معصية لعجل هلاكهم وحينئذ لا يبقى لهم نسل ، ومن المعلوم أن لا أحد إلا وفي آبائه من يستحق العقاب وإذا هلكوا جميعا وبطل نسلهم لا يبقى أحد من الناس وحينئذ يهلك الدواب لأنها مخلوقة لمنافع العباد ومصالحهم كما يشعر به قوله تعالى : (خلق لكم في الأرض جميعا) وبتخصيص الناس يسقط الاستدلال بالآية على عدم عصمة الأنبياء عليهم السلام ، وقال بعض المحققين : لا حاجة الى التخصيص في ذلك والآية من باب بنو تميم قتلوا قتيلا لتظافر الأدلة والنصوص على عصمة الانبياء عليهم السلام ، فلا يقال : الأصل الحل على الحقيقة * واستدل بعضهم للتخصيص بقوله تعالى : (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) والا يفسد التقسيم ، وقد يقال : انه ما أحد إلا وهو متصف بظلم إلا أن مراتبه مختلفة فحسنات الابرار سيئات المقرين ، والعصمة التي تدعى للانبياء عليهم السلام إنما هي العصمة بما يعد ذنبا بالنسبة إلى غيرهم وأما العصمة بما يعد ذنبا بالنسبة إلى مقامهم ومرتبهم فلا تدعى لهم إذ قد وقع ذلك منهم كما يشهد به كثير من الآيات . وأخرج ابن مردويه عن أبي هريرة قال : «قال رسول الله ﷺ لو أن الله تعالى يؤاخذني وعيسى ابن مريم بذنوبنا - وفي لفظ - بما جنت هاتان الابهام والتي تليها لذنوبنا ما يظلمنا شيئا» نعم انه لا يقال لنبي هو ظالم ولا الانبياء عليهم السلام هم ظالمون ويقال للناس ظالمون وهذا نظير قولهم : لا يقال لله سبحانه خالق القردة والخنازير ويقال هو خالق كل شيء ، ورب شيء يجوز تبعا ولا يجوز استقلاله ، وأمر التقسيم حين عند التأمل فليتأمل ، ومن الناس من احتج بالآية على أن أصل المضار الحرمه إذ لو كان الضرر مشروعا فاما أن يكون مشروعا على وجه يكون جزاء على جرم أولا وكل القسامين باطل ، أما الاول فللآية وذلك من وجوه : الاول أنها المكان لو تقتضي أن تعالى ما آخذ الناس بظلمهم وأنه ترك على ظهرها دابة . الثاني أن مقتضى المواخذة عدم ترك دابة على ظهرها ونحن نشاهد أنه سبحانه قد ترك كثيرا من الدواب فيجب القطع بأنه تعالى لم يؤاخذ بالظلم ، وأما الثاني فباطل بالاجماع ثبت بمقتضى الآية تحريم المضار ، ويؤكد ذلك آيات أخرى وأخبار ، وحينئذ يقال : إذا وقعت حادثة مشتملة على الضرر من جميع الوجوه فإن وجدنا نصا يدل على كونه مشروعا قضينا به تقديمه للخاص على العام والا قضينا بالحرمه بناء على الأصل الذي قرر . واستدل بها المعتزلة على أن العباد خالقون لأفعالهم ووجه مع رده غنى عن البيان (ولكن) لا يؤاخذهم بذلك بل (يؤخرهم إلى أجل مسمى) سماه سبحانه وعينه لأعمارهم أو لعذابهم في يتوالدوا أو يكثر عذابهم (فإذا جاء أجلهم المسمى لا يستأخرون) عنه (ساعة) أقل مدة (ولا يستقدمون) ٦٩ عليه ، وقد مر الكلام في نظيرها (ويجعلون لله) أي يشبّهون

له سبحانه وينسبون اليه بزعمهم ﴿مَا يَكْرَهُونَ﴾ الذي يكرهونه لأنفسهم من البنات، والتعبير - بما - عند أبي حيان على ارادة النوع، وهذا على ما سمعت تكرير لما سبق تثنية للتفريع وتوطئة لقوله تعالى: ﴿وَتَصِفُ السُّنَنُ الْكَذِبَ﴾ أى يجعلون لله تعالى ما يجعلون ومع ذلك تصف السنن الكذب وهو ﴿أَنْ لَّهُمُ الْحَسَنُ﴾ أى العاقبة الحسنى عند الله عز وجل ولا يتعين ارادة الجنة •

وعن بعضهم أن المراد بها ذلك بناء على أن منهم من يقر بالبعث وهذا بالنسبة لهم أو أنه على الفرض والتقدير كما روى أنهم قالوا: ان كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم صادقاً في البعث فلنا الجنة بما نحن عايناه، قيل: وهو المناسب لقوله تعالى الآتى: (لا جرم أن لهم النار) لظهور دلالة على أنهم حكموا لأنفسهم بالجنة، فلا يرد أنهم كيف قالوا ذلك وهم منكرون للبعث، وعن مجاهد أنهم أرادوا بالحسنى البنين وليس بذلك وقال بعض المحققين: المراد - بما يكرهون - أعم مما تقدم فيشمل البنات وقد علم كراهتهم لها وإبانتها لله تعالى بزعمهم والشركاء في الرياسة فان أحدهم لا يرضى أن يشرك في ذلك وبزعم الشريك له سبحانه والاستخفاف برسول الله تعالى عليهم السلام فانهم يغضبون لو استخف برسول لهم أرسلوه في أمر لغيرهم ويستخفون برسول الله تعالى عليهم السلام وأراذل الاموال فانهم كانوا اذا رأوا ما عينوه لله تعالى من أنعامهم أزكى بدلوه بما لآلهمهم وإذارأوا ما لآلهمهم أزكى تركوه لها ولو فعل نحو ذلك معهم غضبوا، وعلى هذا يفسر الجعل بما يعم الزعم والاختيار و(ما) تعم العقلاء وغيرهم ولا يخلو الكلام عن نوع تكرير، والمراد من (تصف السنن الكذب) يكذبون وهو من بليغ الكلام وبديعه، ومثله قولهم: عينها تصف السحراى ساحرة وقد هياصف الهيف أى هيفاء، وقول أبى العلاء المعرى: سرى برق المعرة بعد وهن فبات برامة يصف الكلالا

وسأنتى إن شاء الله تعالى قريبا تمام الكلام فى ذلك، والظاهر ان (الكذب) مفعول (تصف) و(أن لهم) بدل منه أو بتقدير بأن لهم ولما حذف الباء صار فى موضع نصب عند سيبويه، وعند الخليل هو فى موضع جزم وجوز أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف كما أشرنا اليه فى بيان المعنى، وجوز أبو البقاء كون (الكذب) بدلا - بما يكرهون - وهو كما ترى. وقرأ الحسن ومجاهد باختلاف (السننهم) باسقاط التاء وهى لغة تميم، واللسان يذكر ويؤنث قيل: ويجمع المذكر على السنة نحو حمار وأحمره والمؤنث على أسن كذراع وأذرع. وقرأ معاذ بن جبل. وبعض أهل الشام (الكذب) بثلاث ضبات وهو جمع كذب كصبر وصبور وهو مقيس. وقيل: جمع كاذب نحو شارف وشرف وهو غير مقيس، ورفع على أنه صفة الاسنة و(أن لهم الحسنى) حيثنث مفعول (تصف) ﴿لَا جَرَمَ﴾ أى حقا ﴿أَنْ لَّهُمُ﴾ مكان ما زعموه من الحسنى ﴿النَّارَ﴾ التى ليس وراء عذابها عذاب وهى علم فى السوآى، وكلية (لا) رد لكلام و(جرم) بمعنى كسب و(ان لهم) فى موضع نصب على المفعولية أى كسب ما صدر منهم أن لهم ذلك • والى هذا ذهب الزجاج، وقال قطرب: (جرم) بمعنى ثبت ووجب و(ان لهم) فى موضع رفع على الفاعلية له، وقيل: (لا جرم) بمعنى حقا و(ان لهم) فاعل حق المحذوف، وقد مر تمام الكلام فى ذلك وحلا. وقرأ الحسن وعيسى بن عمر (إن لهم) بكسر الهمزة وجعل الجملة جواب قسم أغنت عنه (لا جرم) وكذا قرأ بالسكسر فى قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ مُقَرَّنُونَ ٦٣﴾ أى مقدمون معجل بهم اليها على ما روى عن الحسن. وقناة من أفرطته الى كذا قدمته

وهو معدى بالهزة من فرط الى كذا تقدم اليه، ومنه انا «فرطكم على الحوض» أى متقدمكم وكثيراً ما يقال للتقدم الى الماء لاصلاح نحو دلو فارط وفرط، وأنشدوا للقطامي :

واستعجلونا وكانوا من صحابتنا **كما** تعجل فراط لوراد

وقال مجاهد . وابن جبير . وابن أبي هند: أى متركون فى النار منسيون فيها أبداً من أفرطت فلاناخلى اذا تركته ونسيته . وقرأ ابن عباس . وابن مسعود . وأبو رجاء . وشيبة . ونافع . وأكثر أهل المدينة (مفرطون) بكسر الراء اسم فاعل من أفرط اللازم اذا تجاوز أى متجاوزو الحد فى معاصى الله تعالى . وقرأ أبو جعفر (مفرطون) بتشديد الراء . وكسرها من فرط فى كذا اذا قصر أى مقصرون فى طاعة الله تعالى، وعنه أنه قرأ (مفرطون) بتشديد الراء وفتحها من فرطته المعدى بالتضخيف من فرط بمعنى تقدم أى مقدمون إلى النار .

(تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك) تسليية للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عما كان يناله من جهالات قومه الكفرة ووعد لهم على ذلك ، ولا يخفى ما فى ذلك من عظيم التأكيد أى أرسلنا رسلاً إلى أمم من قبل أمتك أو من قبل إرسالك إلى هؤلاء . فدعهم إلى الحق (فزينا لهم الشيطان أعمالهم) القبيحة فلم يتركها ولم يمثلوا دعوة الرسل عليهم السلام، وقد تقدم الكلام فى نسبة التزيين الى الشيطان (فهو وليهم) أى قرين الامم وبئس القرين أو متولى اغوائهم وصرفهم عن الحق (اليوم) أى يوم زين الشيطان أعمالهم فيه، وهو وإن كان ماضياً واليوم المعروف معروف فى زمان الحال كالآن لكن صور بصورة الحال ليستحضر السامع تلك الصورة العجيبة ويتعجب منها، وسمى مثل ذلك حكاية الحال الماضية وهو استعارة من الحضور الخارجى للحضور الذهنى أو المراد باليوم مدة الدنيا لأنها كالوقت الحاضر بالنسبة للآخرة وهى شاملة للماضى والآتى وما بينهما أى فهو وليهم فى الدنيا (ولهم) فى الآخرة (عذاب أليم ٦٣) وهو عذاب النار، وقد ورد إطلاق اليوم على مدتها كثيراً فهو مجاز متعارف وليس فيه حكاية لما مضى أو يوم القيامة الذى فيه عذابهم لكن صور بصورة الحال استحضاراً له كما فى الوجه الاول إلا انه حكاية حال آتية وفى الاول حكاية حال ماضية وليس من مجاز الاول، والولى على هذا بمعنى الناصر أى لا ناصر لهم فى ذلك اليوم غيره وهو نفى للناصر على أبلغ وجه على حد قوله :

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

ولا يجوز أن يكون بمعنى المتولى للأغواء اذ لا إغواء ثمة ولا بمعنى القرين لأنه فى الدرك الاسفل من النار، وجوز به بعضهم باعتبار أنه معهم فى النار فى الجملة ولا يضر اختلافهم فى الدركات، والظاهر أن ضمائر الجمع كلها للامم كما أشرنا اليه فى بعضها، وجوز الزمخشري أن يكون ضمير (ولهم) المضاف اليه لقريش لا للامم و(اليوم) بمعنى الزمان الذى وقع فيه الخطاب أى زين الشيطان للكفرة المتقدمين أعمالهم فهو ولى هؤلاء لأنهم منهم . وأن يكون الضمير للمتقدمين ، والكلام على حذف مضاف أى ولى أمثالهم ، والمراد من الامثال قريش . وتعقب ذلك أبو حيان بأن فيه بعداً لاختلاف الضمائر من غير داع اليه ولا الى تقدير المضاف . ورد بان لفظ اليوم داع اليه ، وقال الطيبي : إنه الوجه وعليه النظم الفائق لأن فى تصدير القسمية بقوله تعالى :

(تالله) بعد انكارهم الرسالة وتعداد قبائحهم الاشعار بأن ما ذكر كالنسيان للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فكأنه قيل : ان الأمم الخالية مع الرسل السالفة لم تزل على هذه الوتيرة فللك أسوة بالرسول عاينهم السلام وقومك خلف لتلك الأمم فلا تهتم لذلك فان ربك ينتقم لك منهم في الدنيا والآخرة فاشتغل أنت بتبليغ ما أنزل اليك وتقرير أنواع الدلائل المنصوبة على الوحدةانية والتنبية على إقامة الشكر على نعم الله تعالى المتظاهرة اهـ وقال في الكشف : لا ترجع لهذا الوجه من حيث التسلي اذ الكل مفيد لذلك على وجه بين وانما الترجيح للوجه الصائر الى استحضار الحال لما فيه من مزيد التشفى اهـ ، والحق ان ما ذكره الزمخشري غير ظاهر وما قيل : ان لفظ (اليوم) داع اليه ففي حيز المنع، وقصارى ما يقال : وجود القرينة المصححة لا المرجحة هذا وذكر في الكشف في بيان ربط الآيات أن قوله سبحانه : (ويجمعون لما لا يعلمون) الى هذا الموضع فن آخر من كفرانهم وتعداد قبائحهم، وجاز أن يكون من تنمة سابقة على منوال (وما بكم من نعمة فمن الله) الا أنه بنى على الغيبة دلالة على أنه فن آخر ، وهذا قريب المتناول، وجاز أن يجعل عطفا على قوله تعالى : (وأقسموا بالله) فان ما وقع من الكلام بعده من تنمة اعتراضا واستطرادا كأنه قيل : ذاك معقدهم في المعاد وهذا في المبدأ وهم فيما بين ذلك متدينون بهذا الدين القويم ومع اختلاف العقيدة في المبدأ والمعاد يدعون أن لهم الحسنى فيحق لهم ضد ذلك حقا ثم قال : وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ شديد الملازمة على هذا الوجه لقوله سبحانه هنالك : (ليبين لهم الذي يختلفون فيه) ، ولقوله تعالى : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وفيه أن من استبان له الهدى بهذا البيان استغنى عن ذلك البيان حيث لا ينفده الا العلم بكذبه وهذا أنسب لتأليف النظم اهـ *

وأنت تعلم أن احتمال العطف بعيد ، والمراد بالكتاب القرآن فانه الحقيق بهذا الاسم ، والاستثناء مفرغ من أعم العلل أى ما أنزلناه عليك لعله من العلل الالتيين لهم . اختلفوا فيه من البعث وقد كان فيهم من يؤمن به وأشياء من التحايل والتحرير والاقرار والانكار ومقتضى رجوع الضمائر السابقة الى الأمم السالفة أن يرجع ضمير (اليهم) و (اختلفوا) اليهم أيضا لكن منع عنه عدم تأنيدين الذي اختلفوا فيه لهم فمنهم من جعله راجعا الى قريش لأن البحث فيهم ومنهم من جعله راجعا الى الناس مطلقا لعدم اختصاص ذلك بقريش ويدخلون فيه دخولا أوليا ﴿ وَهَدَىٰ رَحْمَةً عَظِيمَةً ﴾ عظيمين ﴿ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٦٤ ﴾ خصهم بالذكر ليكونهم المغتصين آثاره . والاسمان - قال أبو حيان : - في موضع نصب على أنهما مفعول من أجله والناصب (أنزلنا) ولما اتحد الفاعل في العلة والمعلول وصل الفعل لهما بنفسه ، ولما لم يتحد في (لتبين) لأن فاعل الانزال هو الله تعالى لا الرسول عليه الصلاة والسلام وصلت العلة بالحرف *

وقال الزمخشري : هما معطوفان على محل (لتبين) وهو ليس بصحيح لأن محله ليس نصبا فيعطف منصوب عليه ، ألا ترى أنه لو نصب لم يحز لاختلاف الفاعل اهـ . وتعقب بأن معنى كونه في محل نصب أنه في محل لو خلا من الموانع ظهر نصبه وهو هنا كذلك لمن تأمل فقوله : ليس بصحيح لأن محله ليس نصبا ليس على ما ينبغي هـ وقال الحلبي : ان ذلك ممنوع إذ لا خلاف في أن محل الجار والمجرور والنصب ولذا أجازوا مررت بزيد وعمرا بالعطف على المحل ، وللخفاجي ههنا كلام إن أردته فارجع اليه وراجع ، ولعله إنما قدمت علة التبيين على علة الهدى والرحمة

لتقدمه في الوجود عليهما ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ تقدم الكلام في مثله، وهذا على ما قيل تكرير لما سبق تأكيذا لمضمونه وتوحيدا لما يعقبه من أدلة التوحيد ﴿ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ ﴾ بما أنبت به فيها من أنواع النباتات ﴿ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ بعد يبسها فالأحياء والموت استعارة للأنبات واليبس، وليس المراد إعادة اليابس بل أنبات مثله، والفاء للتعقيب العادي فلا ينافيه ما بين المتعاطفين من المهلة، ونظير ذلك تزوج فولد له ولد، والآية دليل لمن قال: إن المسبيات بالأسباب لا عندها ومن قال به أول ﴿ إِنْ فِي ذَلِكَ ﴾ أى في انزال الماء من السماء وأحياء الأرض الميتة ﴿ لَآيَةً ﴾ وأية آية دالة على وحدته سبحانه وعلمه وقدرته وحكمته جل شأنه، والاشارة بما يدل على البعد إما لتعظيم المشار إليه أو لعدم ذكره صريحا ﴿ لَقَوْمٌ يَسْمَعُونَ ٦٥ ﴾ قال المولى ابن الكمال: أريد بالسمع القبول كما في سمع الله لمن حمده أى لقوم يتأملون فيها ويعقلون وجه دلالتها ويقبلون مدلولها، وإنما خص كونها آية لهم لأن غيرهم لا ينتفع بها وهذا كالتخصيص في قوله تعالى: (هدى ورحمة لقوم يؤمنون) وبما قرناه تبين وجه العدول عن- يبصرون- إلى (يسمعون) انتهى، وقال الخفاجي: اللائق بالمقام ما ذكره الشيخان وبيانه أنه تعالى لما ذكر أنه أرسل إلى الأمم السالفة رسلا وكتبوا فكفروا بها فكان لهم خزي في الدنيا والآخرة عقبه بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة لمن أرسل إليه اشارة إلى أن مخالفة أمته لمن قبلهم تقربهم من سعادة الدارين وتبشيرا له عليه الصلاة والسلام بكثرة متابعيه وقلة مناويه وأنهم سيدخلون في دينه أفواجا أفواجا ثم أتبع ذلك على سبيل التمثيل لانزاله تلك الرحمة التي أحيت من موة الضلال انزال الامطار التي أحيت موات الأرض وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا ولو لا هذا كان قوله تعالى: (والله أنزل من السماء ماء) كالأجنبي عما قبله وبعده، وقوله سبحانه: (أن في ذلك لآية) الخ تميم لقوله تعالى: (وما ننزلنا) الخ وللمقصود بالذات منه فالمناسب (يسمعون) لا يبصرون ولو كان تميميا لالاصقه من الانبات لم يكن- ليسمعون- بمعنى يقبلون مناسبة أيضا، ثم قال: ومن لم يقف على عطف نظرهم قال في جوابه: يمكن أن يحمل على يسمعون قولى والله أنزل الخ فانه مذكر وحامل على تأمل مدلوله انتهى، وفي قوله عقبه: بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة اشارة الخ خفاء كما لا يخفى، وحتى كان تميميا لقوله تعالى: (وما ننزلنا) الخ لم يظهر جعل المشار إليه ماسمعت وهو الظاهر، وفي البحر أنه تعالى لما ذكر انزال الكتاب للتبيين كان القرآن حياة للأرواح وشفاء لما في الصدور من علل العقائد ولذلك ختم بقوله سبحانه لقوم يؤمنون أى يصدقون والتصديق محله القلب ذكر سبحانه انزال المطر الذي هو حياة الاجسام وسبب بقائهم اشارة سبحانه بأحياء الأرض بعد موتها إلى احياء القلوب بالقرآن كما قال تعالى: (أو من كان ميتا فأحييناه) فكما تصير الأرض خضرة بالنبات نظرة بعد همودها كذلك القلب يحيا بالقرآن بعد أن كان ميتا بالجهل ولذلك ختم تعالى بقوله سبحانه: (يسمعون) أى يسمعون هذا التشبيه المشار إليه والمعنى سماع انصاف وتدبر، وللملاحظة هذا المعنى والله تعالى أعلم لم يختم سبحانه- بلقوم يبصرون- وإن كان انزال المطر بما يبصرو ويشاهدوا انتهى • وفيه أيضا من التكلف ما فيه، وأقول: لعل الاظهر ان المشار إليه ما ذكر من الانزال والاحياء والسماع على ظاهره والكلام تميم للالاصقه والعدول عن يبصرون إلى (يسمعون) للاشارة إلى ظهور هذا المعنى فيه وأنه لا يحتاج إلى نظر ولا تفكر وإنما يحتاج المنبه إلى أن يسمع القول فقط، ويكفى في ربط الآية بما قبلها تشارك الكتاب والمطر

في الاحياء لكن في ذلك احياء القلوب وفي هذا احياء الارض الجدوب فتأمل ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ﴾ أى معبرا يعبر به من الجهل إلى العلم، وأصل معنى العبر والعبور التجاوز من محل إلى آخر، وقال الراغب: العبور يختص بتجاوز الماء بسباحة ونحوها، والمشهور عمومها فاطلاق العبارة على ما يعتبر به لما ذكر لكنه صار حقيقة في عرف اللغة؟ والتذكير للتفخيم أى لعبارة عظيمة ﴿ نُسْقِيكُمْ ﴾ استئناف يأتى كأنه قيل كيف العبارة فيها؟ فقيل: نسقيكم ﴿ مِمَّا فِي بُطُونِهِ ﴾ ومنهم من قدر هنا مبتدا وهو هى نسقيكم ولا حاجة اليه، وضمير (بطونه) للانعام وهو اسم جمع واسم الجمع يجوز تذكيره وافراده باعتبار لفظه وتأنيته وجمعه باعتبار معناه، ولذا جاء بالوجهين في القرآن وكلام العرب كذا قيل *

ونقل عن سيبويه أنه عد الانعام مفرد أو كلامه رحمه الله تعالى متناقض ظاهراً فإنه قال في باب ما كان على مثال مفاعل ومفاعيل مانصه: وأما أجمال وفلوس فانها تنصرف وما أشبهها لأنها ضارعت الواحد، ألا ترى أنك تقول: أقوال وأقويل وأعراب وأعاريب وأيد وإيداء فهذه الاحرف تخرج الى مفاعل ومفاعيل كما يخرج الواحد اليه اذا فسر للجمع، وأما مفاعل ومفاعيل فلا يكسر فيخرج الجمع الى بناء غير هذا لأن هذا هو الغاية فلما ضارعت الواحد صرفت، ثم قال: وكذلك الفعول لو كسرت مثل الفلوس فانك تخرجه الى فعائل كما تقول جدود وجدائد وركوب وركائب. ولو فعلت ذلك بمفاعل ومفاعيل لم يجاوز هذا البناء، ويقوى ذلك أن بعض العرب تقول: أتى للواحد فيضم الالف، وأما أفعال فقد يقع للواحد ومن العرب من يقول هو الانعام قال جل ثناؤه: (نسقيكم مما في بطونه) وقال أبو الخطاب: سمعت العرب تقول: هذا ثوب أكياس انتهى *

وقال رحمه الله تعالى في باب ما لحقته الزوائد من بنات الثلاثة: وليس في الكلام أفعيل ولا أفعول ولا أفعال ولا أفعال ولا أفعال إلا أن تكسر عليه أسماء للجمع انتهى، وقد اضطرب الناس في التوفيق بين كلاميه فذهب أبو حيان الى تأويل الاول وإبقاء الثاني على ظاهره من أن أفعالا لا يكون من ابنيته المفرد فحمل قوله أولا وأما أفعال فقد يقع للواحد الخ: على أن بعض العرب قد يستعمله فيه مجازاً كالانعام بمعنى النعم كما قال الشاعر:

تركنا الخيل والنعم المفدي وقلنا للنساء بها أقمي

وليس مراده أنه مفرد صيغة ووضعاً بدليل ما صرح به في الموضوع الآخر من أنه لا يكون الا جمعا، واعتراض عليه بأن مقصود سيبويه بما ذكره أولا الفرق بين صيغتي متتهى الجموع وافعال وفعول حيث منع الصرف للاول دون الثاني بوجوه. منها أن الاولين لا يقعان على الواحد بخلاف الآخرين كما أوضحه فلوم يكن وقوع افعال على الواحد بالوضع لم يحصل الفرق فلا يتم المقصود. نعم لا كلام في تدافع كلاميه، وأيضاً لو كان كذلك لم يختص ببعضهم، وأيضاً أن التجوز بالجمع عن الواحد يصح في كل جمع حتى صيغتي متتهى الجموع. وتنبه الخفاجي بقوله: والحق أنه لا تدافع بين كلاميه فانه فرق بين صيغتي متتهى الجموع والصيغتين الاخيرتين بأن الاولتين لا تجمعان والاخيرتان تجمعان فاشبهتا الأحاد ثم قوى ذلك بأن قوماً من العرب استعمات أتى وهو على وزن فعول مفرداً حقيقة، ومنهم من استعمل الانعام وهو على وزن افعال كذلك، وقد اشار الى أن ذلك لغة نادرة ببعض، ومن وما ذكره بعد بناء على اللغة المتداولة، وقوله: إن مقصوده أولا الفرق بوجوه لا وجه له كما يعرفه

حملة الكتاب انتهى ، ويعلم منه ان رجوع الضمير المفرد المذكور الى الانعام عند سيدي به باعتبار أنه مفرد على لغة بعض العرب ومن قال : إنه جمع نعم جعل الضمير للبعض اما المقدّر أى بعض الانعام أو المفهوم منها أو للانعام باعتبار بعضها وهو الاناث التي يكون اللبن منها أو لواحد كما في قول ابن الحاجب : المرفوعات هو ما اشتمل على علم الفاعلية أو له على المعنى لأن آل الجفسيّة تسوى بين المفرد والجمع في المعنى فيجوز عود ضمير كل منهما على الآخر . وفي البحر أعاد الضمير مذكرا مراعاة الجنس لأنه إذا صح وقوع المفرد الدال على الجنس مقام جمعه جاز عوده عليه مذكرا كقولهم هو أحسن الفتيان وأقبله لأنه يصح هو أحسن فتى وإن كان هذا لا ينقاس عند سيدي به ، وقيل جمع التكثير فيما لا يعقل يعامل معاملة الجماعة ومعاملة الجمع فيعود الضمير عليه مفردا كقوله هـ مثل الفراخ تنفت حواصله هـ وقال الكسائي : أفرد وذكر على تقدير المذكر كما يفرد اسم الإشارة بعد الجمع كقوله :

فيها خطوط من سواد وياق كأنه في الجلد توليع البق

وهو في القرآن سائغ ومنه قوله تعالى : (إن هذه تذكرة فمن شاء ذكره . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي) ولا يكون هذا إلا في التأنيث المجازي فلا يجوز جاريتك ذهب . واعترض بأنه كيف جمع -نعم- وهي تختص بالابل والانعام يقال للبق والابل والغنم مع أنه لو اختص كان مساويا . وأجيب بأن من يراه جماله يخص الانعام أو يعمم النعم ويجعل التفرقة ناشئة من الاستعمال ويجعل الجمع للدلالة على تعدد الأنواع هـ . وقرأ ابن مسعود بخلاف عنه . والحسن . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . وابن عامر . ونافع . وأبو بكر . وأهل المدينة (تسقيكم) بفتح النون هنا وفي المؤمنين على أنه مضارع سقى وهو لغة في أسقى عند جمع وأنشدوا قول لبيد :

سقى قومي بنى مجد وأسقى نبيرا والقبائل من هلال

وقال بعض : يقال سقيته لشفته وأسقيته لما شيته وأرضه ، وقيل : سقاه بمعنى رواه بالماء وأسقاه بمعنى جعله شربا معدا له ، وفيه كلام بعد فذكر . وقرأ أبو رجاء (يسقيكم) بالياء مضمومة والضمير عائدا على الله تعالى وقال صاحب اللوامع : ويجوز أن يكون عائدا على النعم وذكر لأن النعم مما يذكرو ويؤنث ، والمعنى وإن لكم في الانعام نعم يسقيكم أى يجعل لكم سقيا ، وهو كما ترى . وقرأت فرقة منهم أبو جعفر (تسقيكم) بالتاء الفوقية مفتوحة قال ابن عطية : وهي قراءة ضعيفة انتهى ، ولم يبين وجه ضعفها ، وكأنه والله تعالى أعلم عني به اجتماع التأنيث في (تسقيكم) والتذكير في (بطونه) وغفل أن مثل ذلك لا يعد ضعفا لأن التأنيث والتذكير باعتبار وجهيه هـ .

(من بين فرث ودم لبناء) الفرث على ما في الصحاح السرجين مادام في الكرش والجمع فروث . وفي

البحر كثيف ما يبقى من الماء كقول في الكرش أو المعى ، و(بين) تقتضى متعددا وهو هنا الفرث والدم فيكون مقتضى ظاهر النظم توسط اللبن بينهما ، وروى ذلك الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : إن البهيمة إذا اعتلفت وأنضج العلف في كرشها كان أسفله فرثا وأوسطه لبناء وأعلاه دما هـ .

وروى نحوه عن ابن جبير فالبينية على حقيقتها وظاهرها وتعقب ذلك الامام الرازي بقوله : ولقائل أن

يقول : اللبن والدم لا يتولدان في الكرش والدليل عليه الحسن فان الحيوانات تذبج دائما ولا يرى في كرشها شيء من ذلك ولو كان تولد ما ذكر فيه لوجب أن يشاهد في بعض الاحوال والشئ الذي دلت المشاهدة على فساده

لم يحز المصير اليه بل الحق أن الحيوان إذا تناول الغذاء وصل الى معدته وإلى كرشه إن كان من الأنعام وغيرها فاذا طبخ وحصل الهضم الأول فيه فما كان منه صافيا انجذب الى الكبد وما كان كشيئا نزل الى الامعاء ثم ذلك الذي يحصل في الكبد ينضج ويصير دما وذلك هو الهضم الثاني ويكون ذلك مخلوطا بالصفراء والسوداء وزيادة المائية، أما الصفراء فتذهب الى المرارة والسوداء الى الطحال والماء إلى الكلية ومنها الى المثانة، وأما ذلك الدم فإنه يدخل في الاوردة والعروق النابتة من الكبد وهناك يحصل الهضم الثالث، وبين الكبد والضرع عروق كثيرة فينصب الدم من تلك العروق إلى الضرع، والضرع لحم غددى رخو أبيض فيقلب الله تعالى الدم فيه الى صورة اللبن، لا يقال: إن هذه المعنى حاصلة في الحيوان المذكور فلم لم يحصل منه اللبن لأننا نقول: الحكمة الإلهية اقتضت تدبير كل شئ على الوجه اللائق به الموافق لمصلحته فأوجبت أن يكون مزاج الذكر حارا يابساً ومزاج الانثى باردا رطبا فان الولد إما يتولد في داخل بدن الانثى فكان اللائق بها اختصاصها بالرطوبة لتصير مادة للتولد وسببا لقبول التمدد فتوسع للولد، ثم ان تلك الرطوبة بعد انفصال الجنين تنصب الى الضرع فتصير مادة لغذائه كما كانت كذلك قبل في الرحم، ومن تدبر في بدائع صنع الله تعالى فيما ذكر من الاخلاط والالبان واعداد مقارها ومجاريها والاسباب المولدة لها وتسخير القوى المتصرفة فيها كل وقت على ما يابق به اضطر الى الاعتراف بكمال علمه سبحانه وقدرته وحكمته وتناهى رافته ورحمته

حكم حارت البرية فيها وحقيق بأنها تختار

وحاصل ما ذكره أنه إذا ورد الغذاء الكرش انطبخ فيه وتميزت منه أجزاء لطيفة تنجذب الى الكبد فينطبخ فيها فيحصل الدم فتسرى أجزاء منه الى الضرع ويستحيل لبنا بتدبير الحكيم العليم، وحينئذ فالمراد أن اللبن إنما يحصل من بين أجزاء الفرث ثم من بين أجزاء الدم فالبدنية على هذا مجازية وفي ارشاد العقل السليم وغيره لعل المراد بما روى (١) عن ابن عباس أن أوسطه يكون مادة اللبن وأغلاه مادة الدم الذي يعذو البدن فان عدم تكونهما في الكرش مما لا ريب فيه والداعى إلى ذلك مخالفة ما يقتضيه الظاهر للحس ولما ذكره الحكماء أهل التشريح. ويؤيد ما ذكره ما أخبرني به من أئق به من أنه قد شاهد خروج الدم من الضرع بعد اللبن عند المبالغة في الحلب والله تعالى أعلم، و(من) الأولى تبعية لما أن اللبن بعض ما في بطون الأنعام لأنه مخلوق من بعض أجزاء الدم المتولد من الأجزاء اللطيفة التي في الفرث حسبما سمعت، وهي متعلقة - بنسقيكم - و(من) الثانية ابتدائية وهي أيضا متعلقة - بنسقيكم - فان بين الدم والفرث المحل الذي يبدأ منه الاسقاء وتعلقهما بمعامل واحد لا اختلاف مدلوليهما و(لبنا) مفعول ثان - لنسقيكم - وتقديم ذلك عليه لما مر مرارا من أن تقديم ما حقه التأخير يبعث للنفس شوقا إلى المؤخر موجبا لفضل تمكنه عند وروده عليها لاسيما إذا كان المقدم متضمنا لوصف منافع لوصف المؤخر كالذى نحن فيه، فان بين وصفى المقدم والمؤخر تنافيا وتناثيا بحيث لا يترا أى ناراها فان ذلك مما يزيد الشوق والاستشراف الى المؤخر، وجوز أن يكون (من بين) حالا من (لبنا) قدم عليه لتذكيره وللتنبية على أنه موضع العبرة وجوز أن تكون (من) الأولى ابتدائية كالثانية فيكون (من بين) بدل اشتغال مما تقدم (خالصاً) مصفى عما يصحبه من الأجزاء الكثيفة بتضييق مخزجه أو صافيا لا يستصحبه لون الدم ولا رائحة الفرث (سائغاً للشاربين ٦٦)

سهل المرور في حلقةهم لدهنيته . أخرج ابن مردويه عن يحيى بن عبد الرحمن ابن أبي ليبة عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : «ما شرب أحد لبناً فشرق إن الله تعالى يقول لبنا خالصاً صائفاً للشاربين» . وقرأت فرقة (سيغا) بتشديد الياء . وقرأ عيسى بن عمر «سيغا» مخففاً من سيغ كهين المخفف من دين . واستدل بالآية على طهارة لبن الماء كونه وابعاً شربه ، وقد احتج بعض من يرى على أن الماء طاهر على من جعله نجساً لجريه في مسلك البول بها أيضاً وأنه ليس بمستسكر أن يسلك مسلك البول وهو طاهر كما خرج اللبن من بين فرث ودم طاهراً . وفي التفسير الكبير قال أهل التحقيق : اعتبار حدوث اللبن كما يدل على وجود الصانع المختار يدل على إمكان الحشر والنشر ، وذلك لأن هذا العشب الذي يأكله الحيوان إنما يتولد من الماء والأرض فخالق العالم دبر تدبيراً انقلاب به لبنا ثم دبر تدبيراً آخر حدث من ذلك اللبن الدهن والجبن ، وهذا يدل على أنه تعالى قادر على أن يقلب هذه الأجسام من صفة إلى صفة ومن حالة إلى حالة ؛ فإذا كان كذلك لم يمتنع أيضاً أن يكون قادراً على أن يقلب أجزاء أبدان الأموات إلى صفة الحياة والعقل كما كانت قبل ذلك فهذا الاعتبار يدل من هذا الوجه على أن البعث والقيامة أمر ممكن غير ممتنع .

﴿ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ ﴾ متعلق بمحذوف تقديره ونسقيكم من ثمرات النخيل والاعناب أى من عصيرهما ، وحذف لدلالة (نسقيكم) قبله عليه ، وقوله تعالى : ﴿ تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ بيان وكشف عن كنهه الاسقاء أو - بتخذون - (منه) من تكرير الظرف للتأكيد كما في قولك زيد في الدار فيها أو خبر لمحذوف صفته (تتخذون) أى ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون منه ، وضمير منه ، عائد إما على المضاف المقدر أو على الثمرات المؤولة بالثمر لأنه جمع معرف أريد به الجنس ، وفائدة الصيغة الإشارة إلى تعدد الأنواع أو على ثمر المقدر ، و«السكر» الخمر قال الاخطل :

بئس الصحة وبئس الشرب شربهم إذا جرى فيهم المزاء (١) والسكر

وهو في الأصل مصدر سكر سكرًا وسكرًا نحو رشدرشدا ورشدا ، واستشهد له بقوله :

وجاؤنا بهم سكر علينا فأجلى اليوم والسكران صاحي

وفسروا الرزق الحسن بالخل والرب والتمر والزبيب وغير ذلك ، وإليه ذهب صاحب الكشف وقد ذكر في توجيهه اعراها ما ذكرناه ، وقدم الوجه الأول من أوجه الثلاثة وهو ظاهر في ترجيحه وصرح به الطيبي وبينه بما بينه ، وآخر الثالث وهو ظاهر في أنه دون أخويه . وفي الكشف بعد نقل كلامه في الوجه الأول فيه إضمار العصير وأنه لا يصلح عطفاً في الظاهر على السابق لأنه لا يصلح بياناً للعبارة في الانعام ، وفيه أن «تتخذون» لا يصلح كشافاً عن كنهه الاسقاء كيف وقد فسر الرزق الحسن بالتمر والزبيب أيضاً وأى مدخل للعصير وإين هذا البيان من البيان بقوله تعالى : «نسقيكم» ليجعل مدر كالتوجيه فهذا وجه مرجوح مؤول بأنه عطف على مجرور السابق ، وأوثر الفعلية لمكان قرينه من «نسقيكم» وقوله تعالى : «تتخذون منه سكرًا» تم البيان عنده ثم أتى بفائدة زائدة ، وأظهر الوجه ما ذكره آخر أى ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون ليكون عطفاً للاسمية على الاسمية أعنى قوله تعالى «وإن لكم في الانعام لعبرة» ولما لم يكن العبرة فيه كالاول اكتفى بكونه عطفاً على ما هو عبرة ولم يصرح ، وأفيد بالتبعيض

أن من ثمراتها ما يؤكل قبل الإدراك وما يتلف ويأكل الوحوش وغير ذلك اه، وما ذكره في التاويل من بيان البيان عند (سكرا) محوج إلى جعل (رزقا) معمولا للعامل آخر ولا يخفى بعده، والظاهر أنه لا ينكره، وما ذكره من الوجه الاظهر ذكره الحوفي كصاحبه، ولا يرد عليه أن فيه حذف الموصوف بالجملة لأن ذلك إذا كان الموصوف بعضا من مجرور من أوفى المقدم عليه مطرد نحو منا أقام ومناظعن أراد فريق، وقد يحذف موصوفا بالجملة في غير ذلك كقول الراجز:

مالك عندي غير سهم وحجر * وغير كبداء شديد الوتر * جادت بكفى كان من أرمى البشر
أراد رجل. نعم قال الطبري: التقدير ومن ثمرات النخيل والاعناب ما تتخذون منه، وتعقبه أبو حيان بأن ذلك لا يجوز على مذهب البصريين وكأنه اعتبر (ما) موصولة وحذف الموصول مع إبقاء الصلة لا يجوز عندهم، ولعلمهم يفرقون بين الموصول والموصوف فيما ذكر، وقال العلامة ابن كمال في بعض رسائله: لا وجه لما اختاره صاحب الكشف يعني به تعليق الجار - بنسقيكم - محذوف وتقدير العصير مضافا لأنه حينئذ لا يتناول المأكل وهو أعظم صنف ثمراتهما يعني النخيل والاعناب والمقام مقام الامتنان ومقتضاه استيعاب الصنفين ثم قال: والعجب منه ومن اتبعه كالبيضاوي كيف اتفقوا على تفسير الرزق الحسن بما ينتظم التمر والزبيب ومع ذلك يقولون: إن المعنى ومن عصيرهما تتخذون سكرا ورزقا حسنا فانه لا انتظام بين هذين الكلامين فالوجه أن يتعلق الجار - بتخذون - ويكون منه تكرير الظرف للتأكيد اه وهو الذي استظهره أبو حيان وقد سبقت الإشارة إلى الاعتراض بما تعجب منه مع الجواب بما فيه بعد، ونقل عنه أنه جعله متعلقا بما في الاسقاء من معنى الاطعام أي نظمكم من ثمرات النخيل والاعناب لينتظم المأكل منهما والمشروب المتخذ من عصيرهما. وفيه من البعد ما فيه.

وأنت تعلم أن تقدير العصير على الوجه الاول عندهم يراه لازم، وتقديره على الوجه الثاني جائز عند ذلك أيضا ولا يجوز عند المعتز. واختار أبو البقاء تعليقه بخلق لكم أو جعل وليس بذلك، وقيل: إنه معطوف على الانعام على معنى ومن ثمرات النخيل والاعناب عبرة (وتتخذون) بيان لها وهو غير الوجه الذي استظهره صاحب الكشف وكان الظاهر - في - بدل من وضيم (منه) لا يمين فيه ماسمعت كما لا يخفى عليك بعد أن أحطت خبرا بما قيل في ضمير (بطورته) وتفسير (السكر) بالخمر هو المروى عن ابن مسعود، وابن عمر، وأبي رزين، والحسن، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، وابن أبي ليلى، وأبي ثور، والسكبي، وابن جبير مع خلق آخرين، والآية نزلت في مكة والخمر إذ ذاك كانت حلالا يشربها البر والفاجر وتحريمها إنما كان بالمدينة إتفاقا واختلفوا في أنه قبل أحد أو بعدها والآية المحرمة لها (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) على ما ذهب إليه جمع فاهنا منسوخ بها، وروى ذلك غير واحد ممن تقدم كالنخعي وأبي ثور وابن جبير، وقيل: نزلت قبل ولا نسخ بناء على ما روى عن ابن عباس أن (السكر) هو الخمر بلغة الحبشة أو على ما نقل عن أبي عبيدة أن (السكر) المطعوم المتفكه به كالنقل وأنشده جعلت اعراض الكرام سكرا * وتعقب بأن كون السكر في ذلك بمعنى الخمر أشبه منه بالطعام والمعنى أنه لشغفه بالغيبة وتمزيق الاعراض جرى ذلك عنده مجرى الخمر المسكرة، وكأنه لهذا قال الزجاج: إن قول أبي عبيدة لا يصح، وفيه أن المعروف في الغيبة جعلها نقلا ولذا قيل: الغيبة فاكمة القراء، وإلى عدم النسخ ذهب الحنفيون وقالوا: المراد بالسكر ما لا يسكر من الانبذة، واستدلوا عليه بأن الله تعالى امتن على عباده بما خلق لهم من ذلك ولا يقع الامتنان إلا بمحل فيكون ذلك دليلا على جواز شرب ما دون المسكر

من النبيذ فاذا انتهى إلى السكر لم يحز وعضدوا هذا من السنة بما روى عن النبي ﷺ قال : « حرم الله تعالى الخمر بعينها القليل منها والكثير والسكر (١) من كل شراب » أخرجه الدارقطني ، وإلى حل شرب النبيذ ما لم يصل إلى الاسكار ذهب ابراهيم النخعي : وأبو جعفر الطحاوي وكان امام أهل زمانه . وسفيل الثوري وهو من تعلم وكان عليه الرحمة يشربه كما ذكر ذلك القرطبي في تفسيره . والبيضاوي بعد أن فسر (السكر) بالخمر تردد في أمر نزولها فقال : إلا أن الآية إن كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهيتها والافجامة بين العتاب والمنة ، ووجه دلالتها على السكراهية بأن الخمر وقعت في مقابلة الحسن وهو مقتضى لقبها والقيح لا يخلو عن السكراهية وإن خلا عن الحرمة ، واعترض عليه بأن تردده هنا في سبقها على تحريم الخمر يناقض ما في سورة البقرة حيث ساق الكلام على القطع على أنه جزم في أول هذه السورة بأنها مكية الا ثلاث آيات من آخرها . وفي الكشف بعد أن فسر (السكر) أيضا بما ذكر قال : وفيه وجهان . أحدهما أن تكون منسوخة . والثاني أن يجمع بين العتاب والمنة ، ونقل صاحب الكشف أن القول بكونها منسوخة أولى الاقوال ، ثم قال : وفي الآية دليل على قبح تناولها تعريضا من تقييد المقابل بالحسن ، وهذا وجه من ذهب إلى أنه جمع بين العتاب والمنة ، وعلى الاول يكون رمزا إلى أن السكر وإن كان مباحا فهو مما يحسن اجتنابه اهـ . واستدل ابن كمال على نزولها قبل التحريم بأن المقام لا يحتمل العتاب فان مساق الكلام على ما دل عليه سياقه ولحاقه في تعداد النعم العظام ، وذكر أن كلام الزمخشري ومن تبعه ناشئ عن الغفلة عن هذا ، ولعل عدم وصف (السكر) بما وصف به ما بعده لعلم الله تعالى أنه سيكون رجسا يحكم الشرع بتحريمه . وجوز الزمخشري أن يجعل السكر رزقا حسنا كأنه قيل : تتخذون منه ما هو مسكر ورزق حسن أي على أن العطف من عطف الصفات . وأنت تعلم أن العطف ظاهره المغايرة . هذا ولما كان اللين نعمة عظيمة لا دخل لفعل الخلق فيه اضافته سبحانه لنفسه بقوله تعالى : (نسقيكم) بخلاف اتخاذ السكر وقد صرح بذلك في البحر قائل (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً) باهرة (لَقَوْمٌ يَعْقِلُونَ ٦٧) يستعملون عقولهم بالنظر والتأمل بالآيات فالفعل منزل منزلة اللازم ، قال أبو حيان : ولما كان مفتوح الكلام (وإن لكم في الانعام لعبرة) ناسب الختم بقوله سبحانه : - يعقلون - لأنه لا يعتبر الاذوو العقول . وأنا أقول : إذا كان في الآية إشارة إلى الخط من أمر السكر في الختم المذكور تقوية لذلك وله في النفوس موقع وأي موقع حيث ان العقار كما قيل للعقول عقال :

إذا دارها بالا كف السقاة لخطابها أمهرها العقولا

فافهم ذاك والله تعالى يتولى هداك (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) الهمها وألقى في روعها وعلما بوجه لا يعلمه الا اللطيف الخبير ، وفسر بعضهم الايحاء اليها بتسخيرها لما أريد منها ، ومنعوا أن يكون المراد حقيقة الايحاء لأنه إنما يكون للعقلاء وليس النحل منها . نعم يصدر منها أفعال ويوجد فيها أحوال يتخيل بها أنها ذوات عقول وصاحبة فضل تقصر عنه الفحول ، فتراها يكون بينها واحد كالرئيس هو أعظمها جثة يكون نافذ الحكم على سائرهما والكل يخدمونه ويحملون عنه وسمى اليعسوب والأمير ، وذكروا أنها إذا نفرت عن وكرها ذهبت بجمعيتها إلى موضع آخر فاذا أرادوا عردها إلى وكرها ضربوا لها الطبول وآلات الموسيقى

ورودها بواسطة تلك الالحان الى وكرها ، وهى تبني البيوت المسدسة من اضلاع متساوية والعقلاء لا يمكنهم ذلك الابالات مثل المسطرة والفرجار وتختارها على غيرها من البيوت المشكلة بأشكال آخر كالمثلثات والمربعات والخمسات وغيرها ، وفي ذلك سر لطيف فاهم قالوا : ثبت في الهندسة أنها لو كانت مشكلة بأشكال آخر يبقى فيما بينها بالضرورة فرج خالية ضائعة ؛ ولها أحوال كثيرة عجبية غير ذلك قد شاهدها كثير من الناس وسبحان من أعطى كل شئ خلقه ثم هدى . والصوفية على ما ذكره الشعرا في غير موضع لا يمنعون ارادة الحقيقة ، وقد أثبتوا في سائر الحيوانات رسلا وأنبياء والشرع يأبى ذلك . وذهب بعض حكماء الاشراق الى ثبوت النفس الناطقة لجميع الحيوانات وأكاد أسلم لهم ذلك ولم نسمع عن أحد غير الصوفية القول بما سمعت عنهم ، والنحل جنس واحد نحلة ويؤنث في لغة الحجاز ولذلك قال سبحانه : ﴿ أَنْ تَأْخُذَ ﴾ وقرأ ابن وثاب (النحل) بفتحين وهو يحتمل أن يكون لغة وأن يكون إتباع الحركة النون ، و« أن » إما مصدرية بتقدير بقاء الملابس أى بأن تأخذى أو تفسيرية وما بعدها مفسر للايحاء لأن فيه باعتبار معناه المشهور معنى القول دون حروفه ، وذلك كاف في جعلها تفسيرية : وقد غفل عن ذلك أبو حيان أو لم يعتبره فقال : إن في ذلك نظراً لأن الوحى هنا بمعنى الالهام اجماعاً وليس في الالهام معنى القول ﴿ مِنَ الْجِبَالِ يُّوتَا ﴾ أو كآراً ، وأصل البيت مأوى الانسان واستعمل هنا في الوكر الذى تبنيه النحل لتعسل فيه تشبيهاً له بما يبنيه الانسان لما فيه من حسن الصنعة وصحة القسمة كما سمعت : وقرئ (يوتا) بكسر الباء لمناسبة الباء والا فجمع فعل على فعول بالضم .

﴿ وَمَنْ الشَّجَرِ وَمَا يَعْرُشُونَ ٦٨ ﴾ أى يعرشه الناس أى يرفعه من الكروم كما روى عن ابن زيد وغيره أو السقوف كما نقل عن الطابرى أو أعم منهما كما قال البض ، و(من) في المواضع الثلاثة للتبويض بحسب الافراد وبحسب الاجزاء فان النحل لا يبنى في كل شجرة وكل جبل وكل ما يعرش ولا في كل مكان من ذلك ، وبعضهم قال : ان (من) للتبويض بحسب الافراد فقط ، والمعنى الآخر معلوم من خارج لامن مدلول (من) إذ لا يجوز استعمالها فيها ولمولانا ابن تاليف مفرد في المسئلة فليراجع ، وأياما كان فقيه مع ما يأتى قريباً إن شاء الله تعالى من البديع صنعة الطبايق ، وتفسير البيوت بما تبنيه هو الذى ذهب اليه غير واحد ، وقال أبو حيان : الظاهر أنها عبارة عن الكوى التى تكون في الجبال وفي متجوف الاشجار والخلايا التى يصنعها ابن آدم للنحل والكوى التى تكون في الحيطان ، ولما كان النحل نوعين منه ما مقره في الجبال والغياض ولا يتعمده أحد ومنه ما يكون في بيوت الناس ويتمهد فى الخلايا ونحوها شمل الامر بالانتخاذ البيوت النوعين .

﴿ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ أى من جميعها ، وهى جمع ثمرة محرركة حمل الشجر ، وأخذ بظاهر ذلك ابن عطية فقال : إنما تأكل النوار من الاشجار ، وتقال الثمرة للشجرة أيضاً كما فى القاموس ، قيل : وهو المناسب هنا إذ التخصيص بحمل الشجر خلاف الواقع لعموم أكلها للاوراق والازهار والثمار . وتعقب بأنه لا يخفى أن اطلاق الثمرة على الشجرة مجاز (١) غير معروف وكونها تأكل من غيرها غير معلوم وغير مناف للاقتصار على أكل ما ينبت فيها والعموم فى كل على ما يشير اليه كلام البعض عرفى ، وجوز أن يكون مخصوصاً بالعادة أى كلى من كل ثمرة تشتهينها ، وقيل : (كل) للتكثير ، قال الخفاجى : ولو أبقي على ظاهره أيضاً جاز لأنه لا يلزم

من الامر بالاكل من جميع الثمرات الاكل منها لان الامر للتخاية والاباحة ، وأياما - فن - للتبويض .
وقال الامام : رأيت في كتب الطب أنه تعالى دبر هذا العالم على وجه يحدث في الهواء طل لطيف في
الليالي ويقع على أوراق الاشجار فقد تكون تلك الاجزاء لطيفة صغيرة متفرقة على الاوراق والازهار وقد
تكون كثيرة بحيث يجتمع منها أجزاء محسوسة وهذا مثل الترنجيبين فانه طل ينزل من الهواء ويجتمع على
الاطراف في بعض البلدان ، واما القسم الاول فهو الذي ألهم الله تعالى النحل حتى تلتقطه من الازهار وأوراق
الاشجار بأفواهها وتغذى به فاذا شبعته التقطت بأفواهها مرة أخرى شيئا من تلك الاجزاء وذهبت به الى بيوتها
ووضعت هناك كأنها تحاول أن تدخل نفسها غذاءها فالجتمع من ذلك هو العسل ، ومن الناس من يقول : ان
النحل تأكل من الازهار الطيبة والاوراق العطرة أشياء ثم انه تعالى يقلب تلك الاجسام في داخل بدنهما
عسلا ثم تقيته ، والقول الاول اقرب الى العقل وأشد مناسبة للاستقراء ، فان طبيعة الترنجيبين قريبة من العسل
في الطعم والشكل ولا شك أنه طل يحدث في الهواء ويقع على اطراف الاشجار والازهار فكذاها هنا ، وأيضا
فنحن نشاهد أن النحل تتغذى بالعسل حتى انا اذا أخرجنا العسل من بيوتها تركناها بقية منه لغذائها ، وحينئذ
فكلمة من لا ابتداء الغاية اه . وأنت تعلم أن ظاهر (كل) يؤيد القول الثاني وهو اشد تأييدا له من تأييد مشابهة الترنجيبين
للعسل في الطعم والشكل للقول الاول لاسيما وطبيعة العسل والترنجيبين مختلفة ، فقد ذكر بعض أجلة الاطباء
أن العسل حار في الثالثة يابس في الثانية والترنجيبين حار في الاولى رطب في الثانية أو معتدل . نعم لتلك
المشابهة يطلق عليه اسم العسل فان ترنجيبين فارسي معناه عسل رطب لاطل النداء كما زعم وإن قالوا : هو في
الحقيقة طل يسقط على العاقول بفارس ويجمع كالمن ، ويجلب من التكرور شيء يسمى بلسانهم طنيط أشبه
الاشياء به في الصورة والفعل لكنه أغلظ ، والامر في مشاهدة تغذيتها بالعسل سهل فانه ليس دائماً ، وينقل
عن بعض الطيور التي تكمن شتاء التغذى بالرجيع : ويؤيد المشهور ما روى عن الامير على كرم الله تعالى وجهه
في تحقير الدنيا أشرف لباس ابن آدم فيها لعاب دودة وأشرف شرابه رجيع نحل ، وجاء عنه كرم الله تعالى
وجهه أيضا أما العسل فونيم ذباب ، وحمله على التمثيل خلاف الظاهر وعلى ذلك نظمت الاشعار فقال المعري :

والنحل يحني المر من زهر الربا فيعود شهدا في طريق رضابه

وقال الحريري : تقول هذا محجاج النحل تمدحه وان ترد ذمه في الزناير (١)

وأخبرني من أثق به أنه شاهد كثيرا حملها لأوراق الازهار بفمها الى بيوتها وهو بما يستأنس به للاكل ،
وسأنتي إن شاء الله تعالى أيضا ما يؤيده ، (فاسألني سبل ربك) أي طريقه سبحانه راجعة الى بيوتك بعد
الاكل ، فالمراد بالسبل مسالكها في العود ، ويحكي أنها ربما أجذب عليها ما حو لها فاتجمعت الاماكي البعيدة
للرعى ثم تعود الى بيوتها لاتصل عنها ، وفي اضافة السبل الى الرب المضاف الى ضميرها اشارة الى انه سبحانه
هو المهيب لذلك والميسر له والقائم بمصالحها ومعاشها ، وقيل : المراد من السبل طرق الذهاب الى مظان
ما تأكل منه ، وحينئذ فعني (كل) اقصدى الاكل ، وقيل : السبل مجاز عن طرق العمل وأنواعها أي فاسألني
الطرق التي ألهمك ربك في عمل العسل ، وقيل : مجاز عن طرق احالة الغذاء عسلا ، و (اسألني) متعدي

سلكك الخيط في الابرّة سلكاً لا لازم من سلكك في الطريق سلوكاً ، ومفعوله محذوف أى فاسلكى ما أكلت في مسالكك التى يستحيل فيها بقدرته النور المر عسلاً من أجوافك .
وتعقب بأن السلك في تلك المسالك ليس فيه لها اختيار حتى تؤمر به فلا بد أن يكون الأمر تسكويانياً ، ورد بأنه ليس بشئ لأن الإدخال باختيارها فلا يضره كون الاحالة المترتبة عليه ليست اختيارية وهو ظاهر فليس كما زعم (ذُللاً) أى مذلة ذللها الله تعالى وسهلها لك فهو جمع ذلول حال من السبل وروى هذا عن مجاهد وجعل ابن عبد السلام وصف السبل بالذلل دليلاً على أن المراد بالسبل مسالك الغذاء لا طرق الذهاب أو الاياب قال : لأن النحل تذهب وتؤب في الهواء وهو ليس طرقاً ذللاً لأن الذلول هو الذى يذل بكثرة الوطء والهواء ليس كذلك وفيه نظر .

وقال قتادة : أى مطيعة منقادة فهو حال من الضمير في (فاسلكى) (يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا) استئناف عدل به عن خطاب النحل إلى الكلام مع الناس لبيان ما يظهر منها من تعاجيب صنع الله تعالى التى هى موضع عبرتهم بعد ما أمرت بما أمرت (شَرَابٌ) يعنى العسل ، وسمى بذلك لأنه مما يشرب حتى قيل : إنه لا يقال : أكلت عسلاً وإنما يقال : شربت عسلاً ، وكأنه سبحانه إنما لم يعبر بالآخراج مسنداً إليه تعالى اكتفاءً باسناد الإيحاء بالمبادئ إليه جل شأنه وفيه إيذان بعظيم قدرته عز وجل بحيث أن ما يشعر بارادة الشئ كاف في حصوله . (من) لا ابتداء الغاية ، وذكر سبحانه مبدأ الغاية الأولى وهى البطون ولم يذكر سبحانه مبدأ الغاية الأخيرة والجمهور على أنه يخرج من أفواهها ، وزعم بعضهم أنه أبلغ في القدرة ، وبيت الحريرى على ذلك وكذا قول الحسن : لباب البر بلعاب النحل بخالص السمن ما عابه مسلم ، وقيل : من أدبارها وهو ظاهر ما روى عن يعسوب المؤمنين كرم الله تعالى وجهه .

وقال آخرون : لا ندري إلا ما ذكره الله تعالى . وحكى أن سليمان عليه السلام . والاسكندر . وارسطو صنعوا لها بيوتاً من زجاج لينظروا إلى كيفية صنعها وهل يخرج العسل من فيها أم من غيره فلم تضع من العسل شيئاً حتى لطخت باطن الزجاج بالطين بحيث يمنع المشاهدة ، وقال بعضهم : المراد بالبطون الأفواه ، وسمى الفم بطناً لأنه في حكمه ولأنه مما يطن ولا يظهر ، وهذا تأويل من ذهب إلى أنها تلتقط الذرة الصغيرة من الطل وتدخرها في بيوتها وهو العسل . وأنت تعلم أن الظاهر من البطن الجارحة المعروفة فالآية تؤيد القول المشهور في تسكون العسل . وفي الكشف أن في قوله تعالى : (ثم كلى) إشارة إلى أن لمعدة النحل في ذلك تأثيراً وهو المختار عند المحققين من الحكما . ومن جعل العسل نباتياً محضاً وفسر البطون بأفواه النحل فليت شعري ماذا يصنع بقوله سبحانه : (ثم كلى) وأجيب بأنه يفسر الأكل بالالتقاط وهو كما ترى ان دفع الفساد لا يدفع الاستبعاد ، ومن الناس من زعم أنها تجتنى زهراً وطلا فالجتنى من الزهر نفسه يكون عسلاً والمجتنى من الطل يكون موماً (١) والعقل يجوز العكس ولعله أقرب من ذلك (مُخْتَلَفٌ أَلْوَانُهُ) بالبياض والصفرة والحمرة والسواد اما لمحض ارادة الصانع الحكيم جل جلاله واما لاختلاف المرعى أو لاختلاف

الفصل أو لاختلاف سن النحل ، فالأبيض لفتيتها والأصفر لكهاها والأحمر لمسناها والأسود للطاعن في ذلك جدا . وتعقب بأنه مما لا دليل عليه ، وقد سألت جمعا ممن أثق بهم قد اختبروا أحوالها فذكروا أنهم قد استقروا وسبروا فإقوى الأسباب الظاهرة لاختلاف الألوان اختلاف السن بل قال بعضهم : ما علمنا لذلك سببا إلا هذا بالاستقرار ، وحينئذ يكون ما ذكر مؤيدا للقول المشهور في تكون العسل كما لا يخفى على من له أدنى ذوقه .

(فيه شفاء للناس) أما بنفسه كما في الأمراض البلغمية أو مع غيره كما في سائر الأمراض إذ قلما يكون معجون لا يكون فيه عسل فله دخل في أكثر ما به الشفاء من المعاجين والتراكيب ، وقيل عليه : إن دخوله في ذلك لا يقتضي أن يكون له دخل في الشفاء بل عدم الضرر إذ قيل : إن إدخاله في التراكيب لحفظها ولذا ناب عنه في ذلك السكر ، والذي رأيناه في كثير من كتب الطب أنه يحفظ قوى الأدوية طويلا ويبلغها منافعها ، ولا يخفى على المنصف أن ما يحفظ القوى ويبلغ منافع الدواء يصدق عليه أن له دخلا في الشفاء ، ولم يشتهر أن السكر ينوب منابه في ذلك .

وفي البحر أن العسل موجود كثيرا في أكثر البلاد وأما السكر فمختص به بعض البلاد وهو محدث مصنوع للبشر ، ولم يكن فيما تقدم من الأزمان يجعل في الأدوية والاشربة إلا العسل اه ، وفي شرح الشمايل أنه عليه الصلاة والسلام لم يأكل السكر ، وذكر غير واحد أنه ليس المراد بالناس هنا العموم لأن كثيرا من الأمراض لا يدخل في دوائها العسل كأمراض الصفراء فانه مضر للصفراوي ، ولو سلم أن السكنجيين الذي هو خل وعسل كما ينبي عنه أصل معناه نافع له ، والنافع نوع آخر من السكنجيين فانه نقل إلى ماركب من حامض وحلو ، وله أنواع كثيرة ألغت في جمعها الرسائل حتى قالوا بحرمة تناوله عليه وإنما المراد بالناس الذين ينجع العسل في أمراضهم . والتأويل في (شفاء) أما للتعظيم أي شفاء أي شفاء ، وأما للتبويض أي فيه بعض الشفاء فلا يقتضي أن كل شفاء به ولا أن كل أحد يستشفى به .

ولا يرد أن اللبن أيضا كذلك بل قلما يوجد شيء من المقاقير إلا وفيه شفاء للناس بهذا المعنى لما قيل : إن التنصيص على هذا الحكم فيه لإفادة ما يكاد يستبعد من احتمال ما يخرج على اختلاف ألوانه من هذه الدودة التي هي أشبه شيء بذوات السدوم ولعالمها ذات سم أيضا فانها تأسع وتؤلم وقد يرم الجلود من لسعها وهو ظاهر في أنها ذات سم على (شفاء للناس) ويفهم من ظاهر بعض الآثار أن الكلام على عموميه . فقد أخرج حميد ابن زنجويه عن نافع أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما كان لا يشكو قرحة ولا شيئا إلا جعل عليه عسلا حتى الدم إذا كان به طلاء عسلا فقلنا له : تدأوى الدم بالهسل فقال : أليس الله تعالى يقول (فيه شفاء للناس) ؟ وأنت تعلم أنه لا بأس بمداواة الدم بالهسل فقد ذكر الأطباء أنه ينقي الجروح ويدمل ويأكل اللحم الزائد . والحق أنه لا مسأخ للعموم إذ لا شك في وجود مرض لا ينفع فيه العسل ، والآثار المشعرة بالعموم الله تعالى أعلم بصحتها . وأما ما أخرجه أحمد . والبخاري . ومسلم . وابن مردويه « عن أبي سعيد الخدري أن رجلا أتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : يا رسول الله إن أخى استطاع بطنه فقال : اسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء فقال : سقيته عسلا فما زاده إلا استطاعا قال : اذهب فاسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء فقال : ما زاده إلا

استطلاقا فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : صدق الله تعالى وكذب بطن أخيك اذهب فاسقه عسلا فذهب فسقاه فبرأ ، فليس صريحا في العموم لجواز أن يكون عليه الصلاة والسلام قد عليه الله سبحانه أن داء هذا المستطلق مما يشفى بالعسل فان بعض الاستطلاق قد يشفى بالعسل . ففي طبقات الاطباء أنه انما قال صلى الله عليه وسلم ذلك لأنه علم أن في معدة المريض رطوبات لزجة غليظة قد ازلفت معدته فكلما مر به شيء من الادوية القابضة لم يؤثر فيها والرطوبات باقية على حالها والاطعمة تلاق عنها فيبقى الاسهال فلما تناول العسل جلا تلك الرطوبات وأحدرها فكثر الاسهال أولا بمخروجها وتوالى ذلك حتى نفذت الرطوبة بأسرها فانقطع اسهاله وبرى ، فقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « صدق الله تعالى » يعنى بالعلم الذى عرف نيه عليه الصلاة والسلام به ، وقوله : « كذب بطن أخيك » يعنى ما كان يظهر من بطنه من الاسهال وكثرته بطريق العرض وليس هو باسهال ومرض حقيقى فكان بطنه كاذبا اه . وقال بعضهم : المراد بصدق الله تعالى صدق سبحانه في أن العسل فيه الشفاء ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « كذب بطن أخيك » من المشاكلة الضدية كقولهم : من طالت لحيته تكوسج عقله ، وهو على الاول استعارة مبنية على تشبيه البطن بالكاذب في كون مظهر من اسهالها ليس بأمر حقيقى وانما هو لما عرض لها ، وعلى ذلك قول الاطباء : زحير كاذب وزحير صادق . وأنكر بعضهم هذا النوع من المشاكلة وقال : انها ليست معروفة وانه انما عبر به لأن بطنه كأنه كذب قول الله تعالى بلسان حاله وهو ناشئ من قلة الاطلاع . وقد وقع نظير هذه القصة في زمن المأمون ، وذلك أن ثمامة العيسى وكان من خواصه مرض بالاسهال فكان يقوم في اليوم واللييلة مائة مرة وعجز الاطباء عن علاجه فعالجه يزيد بن يوحنا طبيب المأمون بالمسهل أيضا فبرى . وكان قد ظن الاطباء أنه يموت بسبب ذلك ولا يبقى لغده ، وذكر الطبيب حين سأله المأمون عن وجه الحكمة فيما فعل فذكر أنه كان في جوف الرجل كيموس فاسد فلا يدخله غذاء ولا دواء إلا أفسده فعملت أنه لا علاج له الا قلع ذلك بالاسهال ، ومنه يعلم أن ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان من معجزاته الدالة على علمه بدقائق الطب من غير تعليم ، وكذا يعلم أن ما طعن به بعض الملحدین ومن في قلبه مرض من أنه كيف يداوى الاسهال بالعسل وهو مسهل باتفاق الاطباء ناشئ عن الجهل بالدقائق وعدم الوقوف على الحقائق . ونقل عن مجاهد . والضحاك . والفراء . وابن كيسان وهو رواية عن ابن عباس . والحسن أن ضمير (فيه) للقرآن والمراد أن في القرآن شفاء لأمراض الجهل والشرك وهدى ورحمة واستحسن ذلك ابن النحاس . وقال القاضي أبو بكر بن العربي : أرى هذا القول لا يصح نقله عن هؤلاء ولو صح نقله لم يصح عقلا فان سياق الكلام كله للعسل ليس للقرآن فيه ذكر ، ورجوع الضمير للكتاب في قوله سبحانه : (وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه) مما لا يكاد يقوله أمثال هؤلاء الكرام والعلماء الاعلام . نعم كون القرآن شفاء بما لا كلام فيه ، وقد أخرج الطبراني . وغيره عن ابن مسعود « علمكم بالشفاء من العسل والقرآن » هذا . وقدم سبحانه الاخبار عن انزال الماء لما أن الماء اتم نفعا وأعظم شائنا وهو أصل أصيل لتكون اللبن وما بعده ، ثم ذكر اللبن لأنه يحتاج اليه أكثر من غيره مما ذكر بعده ، وقد يستغنى بشربه عن شرب الماء كما شاهدنا ذلك من بعض متزهدي زماننا فقد ترك شرب الماء عدة من السنين مكتفيا بشرب اللبن ، ونشجعنا نحو ذلك عن بعض رؤساء الاعراب ، وهو الدليل على الفطره ولذلك اختاره صلى الله تعالى عليه وسلم حين أسرى به وعرض عليه مع الخمر والعسل ، ثم الخمر لأنها أقرب الى الماء من العسل فانها ماء العنب ولم يعهد

جعلها إداما كالعسل فانه كثيرا ما يؤدم به الخبز ويؤكل، وبينها وبين اللبن نوع مشابهة من حيث ان كلا منهما يخرج من بين أجزاء كثيفة وما أشبه ثقله بالقرث، وإذا لوحظ السوغ في اللبن وعدمه في الخمر بناء على ما يقولون : إنها ليست سهلة المرور في الخلق ولذا يقطب شاربها عند الشرب وقد يغص بها كان بينهما نوع من التضاد ، ويحسن ايقاع الضد بعد الضد كما يحسن ايقاع المثل بعد المثل ، وإذا لوحظ مآل أمرهما شرعا رأيت أن الخمر لم يسغ شربها بعد نزول الآية فيه وشرب اللبن لم يزل سائغا وبذلك يقوى التضاد ، ويقويه أيضاً أن اللبن يخرج من بطن حيوان ولا دخل لعمل البشر فيه والخمر ليست كذلك . وأما ذكر الرزق الحسن بعد الخمر وتقديمه على العسل فالوجه فيه ظاهر جداً ، ولعل ما اعتبرناه في وجه تقديم الخمر على العسل وذكره بعد اللبن أقوى مما يصح اعتباره في العسل وجهاً لتقديمه على الخمر وذكره بعد اللبن ، فلا يرد أن في كل جهة تقديماً فاعتبارها في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وقد جاء ذكر الماء واللبن والخمر والعسل في وصف الجنة على هذا الترتيب قال تعالى: (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى) فتأمل فلسلك الذهن اتساع والله تعالى أعلم بأسرار كتابه .

(إِنَّ فِي ذَلِكَ) المذكور من آثار قدرة الله تعالى (لَايَةً) عظيمة (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٦٩) فان من تفكر في اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والافعال العجيبة التي مرت الاشارة اليها وخروج هذا الشراب الحلو المختلف الالوان وتضمنه الشفاء جزم قطعاً أن لها رباً حكيماً قادراً ألهمها ما ألهم وأودع فيها ما أودع ، ولما كان شأنها في ذلك عجيبياً يحتاج الى مزيد تأمل ختم سبحانه الآية بالتفكير . ومن بدع تأويلات الرافضة على ما في الكشاف أن المراد بالنحل على كرم الله تعالى وجهه وقومه . وعن بعضهم أنه قال عند المهدي : إنما النحل بنو هاشم يخرج من بطونهم العلم فقال له رجل : جعل الله تعالى طعامك وشرابك مما يخرج من بطونهم فضحك المهدي وحدث به المنصور فاتخذوه أضحوكة من أضاحيكهما ، وستسمع إن شاء الله تعالى ما يقوله الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم في باب الاشارة ، ثم انه سبحانه لما ذكر من عجائب أحوال ما ذكر من الماء والنبات والانعام والنحل أشار الى بعض عجائب أحوال البشر من أول عمره الى آخره وتطوراته بين ذلك فقال عز قائلًا : (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ) حسبما تقتضيه مشيئته تعالى المبذبة على الحكم البالغة بأجال مختلفة ، والقرينة على ارادة ذلك قوله سبحانه : (وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ) ولذا قيل : انه معطوف على مقدر أى فنسكم من تعجل وفاته ومنكم الخ ، و (أردل العمر) أخسه وأحقره وهو وقت الهرم الذي تنقص فيه القوى وتفسد الحواس ويكون حال الشخص فيه كحاله وقت الطفولية من ضعف العقل والقوة ، ومن هنا تصور الرد فهذا كقوله تعالى : (ومن نمره ننكسه في الخلق) فقيه مجازة وأخرج ابن جرير عن علي كرم الله تعالى وجهه أن (أردل العمر) خمس وسبعون سنة ، وعن قتادة أنه تسعون ، وقيل : خمس وتسعون واختار جمع تفسيره بما سبق وهو يختلف باختلاف الأزجة قرب معمر لم تنتقص قواه ومنتهى القوى لم يعمر ، ولعل التقييد بسن مخصوص مبنى على الاغلب عند من قيد ، *

والخطاب ان كان للموجودين وقت النزول فالتعبير بالماضى والمستقبل فيه ظاهر ، وإن كان عاماً فإضاهى بالنسبة إلى وقت وجودهم والاستقبال بالنسبة إلى الخلق ، وعلى التقديرين الظاهر أن (من يرد إلى أردل العمر)

يعم المؤمن مطلقا والكافر ، وقيل : إنه مخصوص بالكافر والمسلم لا يرد إلى أرذل العمر لقوله تعالى : (ثم رددناه أسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وأخرج ابن المنذر . وغيره عن عكرمة أنه قال : من قرأ القرآن لم يرد إلى أرذل العمر ، والمشاهدة تكذب كلا القولين فكم رأينا مسلما قارئ القرآن قد رد إلى ذلك ، والاستدلال بالآية على خلافه فيه نظر ، وكان من دعائه ﷺ كما أخرجه البخاري . وابن مردويه عن أنس « أعود بك من البخل والكسل وأرذل العمر وعذاب القبر وفتنة الدجال وفتنة الحيا والممات » .

(لَكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا) اللام للصيرورة والعاقبة وهي في الاصل للتعايل وكى مصدرية والفعل منصوب بها والمنسبك مجرور باللام والجاروالمجرور متعلق - يرد - ، وزعم الحوفي أن اللام لام كى دخلت على كى للتوكيد وليس بشيء ، والعلم بمعنى المعرفة ، والكلام كناية عن غاية النسيان أى ليصير نساء بحيث إذا كسب علما في شيء لم ينشأ أن ينسأه ويزل عنه علمه من ساعته يقول لك : من هذا ؟ فنقول : فلان فما يلبث لحظة الا سألك عنه ، وقيل : المراد لكلا يعلم زيادة علم على علمه ، وقيل : لكلا يعقل من بعد عقله الاول شيئا فالعلم بمعنى العقل لا بمعناه الحقيقي كما في سابقه ، وفيه دلالة على وقوفه وأنه لا يقدر على علم زائد ، والوجه المعتمد الاول ، بر نصب - شيئا - على المصدرية أو المفعولية ، وجوز فيه التنازع بين يعلم وعلم ، وكون مفعول - علم - محذوفا لقصد العموم أى لا يعلم شيئا ما بعد علم أشياء كثيرة (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ) بكل شيء ومن ذلك وجه الحكمة في الخلق والتوفى والرد إلى أرذل العمر (قَدِيرٌ ٧٠) على كل شيء مومنه ما يشاؤه سبحانه من ذلك ، وقيل : عليم بمقادير أعماركم قدير على كل شيء يميت الشاب النشيط ويبقى الهرم القاني ، وفيه تنبيه على أن تفاوت الأجل ليس الا بتقدير قادر حكيم رتب الابنية وعدل الامزجة على قدر معلوم ولو كان ذلك مقتضى الطبائع لما بلغ هذا المبلغ ، وقيل : إنه تعالى لما ذكر ما يعرض في الهرم من ضعف القوى والقدرة وانتفاء العلم ذكر أنه جل شأنه مستمر على العلم الكامل والقدرة الكاملة لا يتغيران بمرور الزمان كما يتغير علم البشر وقدرتهم ، ويفيد الاستمرار الجملة الاسمية ، والكمال صيغة فاعل ، وقدم صفة العلم لتجاوز انتفاء العلم عن المخاطبين مع أن تعلق صفة العلم بالشئ أول لتعلقه صفة القدرة به ، ولا يخفى عليك ماهو الاول من الثلاثة فتدبر *

(وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ) أى جعلكم متفاوتين فيه فأعطاكم منه أفضل مما أعطى مالمالككم (فَمَا الَّذِينَ فَضَّلُوا) فيه على غيرهم وهم الملاك (بَرَادَى) أى بمعطى (رزقهم) الذى رزقهم اياه (عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) على ممالكهم الذين هم شركاؤهم في المخلوقية والمرزوقية (فَهُمْ) أى الملاك الذين فضلوا والممالك (فيه) أى في الرزق (سَوَاءٌ) لا تفاضل بينهم ، والجملة الاسمية واقعة موقع فعل منصوب في جواب النفي أى لا يردونه عليهم فيستووا فيه ويشتركو ، وجوز أن تكون في تأويل فعل مرفوع معطوف على قوله تعالى : (برادى) أى لا يردونه عليهم فلا يستوون ، والمراد بذلك توبيخ الذين يشركون به سبحانه بعض مخلوقاته وتقريعهم والتنبيه على كمال قبح فعلهم كأنه قيل : انكم لاترضون بشركة عبيدكم لكم بشئ لا يختص بكم بل بعمكم واياهم من الرزق الذى هم أسوة لكم في استحقاقه وهم أمثالك في البشرية والمخلوقية لله عز سلطانه فما بالكم تشركون به سبحانه وتعالى فما لا يليق إلا به جل وعلا من الألوهية

والمعبودية الخاصة بذاته تعالى لذاته بعض مخلوقاته الذي هو بمنزل عن درجة الاعتبار، وهو على ما صرح به جماعة على شاكّة قوله تعالى : (ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم ما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء) يعنون بذلك أنه مثل ضرب لكال قباحة ما فعلوه ، وفي قوله تعالى : ﴿ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ (٧١) قرينة - كما قيل - على ذلك ، وكذا في قوله تعالى : (فلا تضربوا الله الامثال) والهمزة للانكار والفاء للعطف على مقدر وهي داخلة في الحقيقة على الفعل أعني (يجحدون) ولتضمن الجحود معنى الكفر جىء بالباء في معموله المقدم عليه للاهتمام أو لايهام الاختصاص مبالغة أو لرعاية رؤس الآي ، والمراد بالنعمة قيل الرزق وقيل ولعله الأولى : ما يشمله وغيره من النعم الفائضة عليهم منه سبحانه أى يشركون به تعالى فيجحدون نعمته تعالى حيث يفعلون ما يفعلون من الاشراك فان ذلك يقتضى أن يضيفوا ما أفيض عليهم من الله تعالى من النعم الى شركائهم ويجحدوا كونها من عنده جل وعلا ، وجوز كون المراد بنعمة الله تعالى ما أنعم سبحانه به من إقامة الحجج وإيضاح السبل وإرسال الرسل عليهم السلام ولانعمة أجل من ذلك ، فمضى جحدوهم ذلك انكاره وعدم الالتفات اليه ، وصيغة الغيبة لرعاية « فما الذين » وقرأ أبو بكر عن عاصم . وأبو عبد الرحمن . والاعرج بخلاف عنه « تجحدون » بالتاء على الخطاب رعاية لبعضكم ، هذا وجوز أن يكون معنى الآية أن الله تعالى فضل بعضا على بعض في الرزق وأن المفضلين لا يردون من رزقهم على من دونهم شيئا وإنما أنا رازقهم فالمالك والمملوك في أصل الرزق سواء وإن تفاوتوا في كفاها والمراد النهي عن الاعجاب والمن الذين هم مقدمه الكفران • والعطف على مقدر أيضاً أى أيعجبون ويمنون فيجحدون نعمة الله تعالى عليهم ، وقيل : التقدير ألا يفهمون فيجحدون ؛ واختار في الكشف أن المعنى أنه سبحانه جعلكم متفاوتين في الرزق فرزقكم أفضل مما رزق مما يليكم وهم بشر مثلكم واخوانكم وكان ينبغي أن تردوا فضل ما رزقتموه عليهم حتى تساوا في الملبس والمطعم كما يحكى عن أنى ذر رضى الله تعالى عنه أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : « إنما هم اخوانكم فأكسوهم مما تلبسون وأطعموهم مما تطعمون » فما روى عبده بعد ذلك الاورداؤه رداؤه وازاره من غير تفاوت ، وحاصله ان الله تعالى فضلكم على أمثالكم فكان عليكم أن تردوا من ذلك الفضل عليهم شكراً لنعمته تعالى لتكونوا سواء في ذلك الفضل ويبقى لكم فضل الافضال والتفضل • فالآية حث على حسن المصلحة وأدمج أنهم وعبيدهم مربوبون بنعمته تعالى ذلك مع تعلقهم فيها ليكون تمهيداً لكفراهم بنعمه سبحانه السوابغ الى أن جعلوا له عز وجل أنداداً لا تملك لنفسهم ضراً ولا نفعاً لعبادته تعالى أو أشد وأشد ، وفي ذلك من البعد ما فيه ، والعطف فيه على مقدر أيضاً كالألا يعرفون ذلك فيجحدون • ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ ﴾ أى من جنسكم ونوعكم وهو مجاز في ذلك ، والأشهر من معاني النفس الذات ولا يستقيم هنا كغيره فلذا ارتكب المجاز وهو اما في المفرد أو الجمع ، واستدل بذلك بعضهم على أنه لا يجوز للانسان أن ينكح من الجن ﴿ أَزْوَاجًا ﴾ لتأنسوا بها وتقيموا بذلك صالحكم ويكون أولادكم أمثالكم • وأخرج غير واحد عن قتادة أن هذا خلق آدم وحواء عليهما السلام فان حواء خلقت من نفسه عليه السلام ، وتعقب بأنه لا يلائمه جمع الانفس والازواج ، وحمله على التغليب تسكف غير مناسب للمقام ، وكذا كون المراد منها بعض الانفس وبعض الازواج ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ ﴾ أى منها فوضع الظاهر

موضع الضمير للايدان بأن المراد جعل لكل منكم من زوجه لا من زوج غيره (بَيْنَ) وبأن نتيجة الأزواج هو التوالد (وَحَفْدَةً) جمع حافد ككاتب وكتبة، وهو من قولهم: حفد يحفد حفدا وحفودا وحفدانا إذا أسرع في الخدمة والطاعة، وفي الحديث «إليك نسعى ونحفد» وقال جميل:

حفد الولائد حولن وأسلبت بأكفهن أزمة الأجمال

وقد ورد الفعل لازما ومتعديا كقوله:

يحفدون الضيف في أبياتهم كراما ذلك منهم غير ذل
وجاء في لغة - كما قال أبو عبيدة - أحفد أحفادا، وقيل: الحفد سرعة القطع، وقيل: مقارنة الخطو، والمراد بالحفدة على ما روى عن الحسن. والأزهري وجاء في رواية عن ابن عباس واختاره ابن العربي أولاد الأولاد، وكونهم من الأزواج حيثئذ بالواسطة، وقيل: البنات عبر عنهن بذلك إيدانا بوجه المنة فانهن في الغالب يخدمن في البيوت أتم خدمة، وقيل: البنون والعطف لاختلاف الوصفين البنوة والخدمة، وهو منزل منزلة تغاير الذات، وقد مر نظيره فيكون ذلك امتنانا باعطاء الجامع لهذه الوصفين الجليلين فكأنه قيل: وجعل لكم منهن أولادهم بنون وهم حافدون أي جامعون بين هذين الأمرين، ويقرب منه ما روى عن ابن عباس من أن البنين صغار الأولاد والحفدة كبارهم، وكذا ما نقل عن مقاتل من العكس، وكأن ابن عباس نظر إلى أن السكبار أقوى على الخدمة (١) ومقاتل نظر إلى أن الصغار أقرب للانقياد لها وامتثال الأوامر بها واعتبر الحفد بمعنى مقارنة الخط، وقيل: أولاد المرأة من الزوج الأول، وأخرجه ابن جرير. وابن أبي حاتم عن ابن عباس • وأخرج الطبراني. والبيهقي في سننه. والبخاري في تاريخه. والحاكم وصححه عن ابن مسعود أنهم الاختان وأريد بهم - على ما قيل - أزواج البنات ويقال لهن أصهار، وأنشدوا

فلو أن نفسي طاعتني لأصبحت لها حفد مما يعد كثير
ولكنها نفس على أية عيون لأصهار اللثام تدور

والنصب على هذا بفعل مقدر أي وجعل لكم حفدة لا بالعطف على (بَيْنَ) لأن القيد إذا تقدم يعاق بالمتماعطين وأزواج البنات ليسوا من الأزواج. وضعف بأنه لا قرينة على تقدير خلاف الظاهر وفيه دغدة لا تخفى. وقيل: لا مانع من العطف بأن يراد بالاختان أقارب المرأة كأبيها وأخيها لا أزواج البنات فان إطلاق الاختان عليه إنما هو عند العامة وأما عند العرب فلا كما في الصحاح، وتجعل (من) سببية ولا شك أن الأزواج سبب لجعل الحفدة بهذا المعنى وهو كما ترى. وتعقب تفسيره بالاختان والربائب بأن السياق للامتنان ولا يمتن بذلك وأجيب بأن الامتنان باعتبار الخدمة ولا يخفى أنه مصحح لا مرجح. وقيل: الحفدة هم الخدم والاعوان وهو المعنى المشهور له لغة. والنصب أيضا بمقدر أي وجعل لكم خدما يحفدون في مصالحكم ويعينونكم في أموركم. وقال ابن عطية بعد نقل عدة أقوال في المراد من ذلك: وهذه الأقوال مبنية على أن كل أحد جعل له من زوجته بنون وحفدة ولا يخفى أنه باعتبار الغالب، ويحتمل أن يحمل قوله تعالى: «من أزواجكم» على العموم والاشتراك أي جعل من أزواج البشر البنين والحفدة ويستقيم على هذا إجراء الحفدة على مجراها في اللغة إذ

البشر بجملة من لا يستغنى أحدهم عن حفة اه ، وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير لكن لا يخفى أن فيه بعدا ، وتأخير المنصوب في الموضوعين عن المجرور لما مر غير مرة من التشويق ، وتقديم المجرور باللام على المجرور بمن اللائذان من أول الأمر يعود منفعة الجعل اليهم إمدادا للتشويق وتقوية له *

(وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ) أى اللذائذ وهو معناها اللغوى ، وجوز أن يراد بالطيب ما هو متعارف في لسان الشرع وهو الحلال . وتعبه أبو حيان بأن المخاطبين بهذا الكفار وهم لا شرع لهم فتفسيره بذلك غير ظاهر . وأجيب بأنهم مكلفون بالفروع كالأصول فيوجد في حقهم الحلال والحرام ، وأيضاً هم مرزوقون بكثير من الحلال الذى أكلوا بعضه ولا يلزم اعتقادهم للحل ونحوه ، و(من) للتبويض لأن ما رزقه بعض من كل الطيبات فإن ما في الدنيا منها بأسره أنموذج لما في الآخرة إذ فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وما في الدنيا لم يصل كثير منه اليهم ، والظاهر على ما ذكرنا عموم الطيبات للنبات والثمار والحبوب والأشربة والحيوان ، وقيل : المراد بها ما أتى من غير نصب ، وقيل : الغنائم ، وليس بشئ *

(أَفَبِالْبَاطِلِ) وهو منفعة الأصنام وبركتها وما ذاك إلا وهم باطل لم يتوصلوا اليه بدليل ولا أمانة ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : (يُؤْمِنُونَ) وقدم للحصر فيفيد أن ليس لهم إيمان إلا بذلك كأنه شئ معلوم مستيقن (وَبَنِعْمَتِ اللَّهِ) المشاهدة المعاينة التى لا شبهة فيها لذى عقل وتميز بما ذكر وما لا تحيط به دائرة البيان (هُمْ يَكْفُرُونَ ٧٢) أى يستمرون على الكفر بها ولا إنكارها كما ينكر المحال الذى لا يتصوره العقول وذلك بإضافتها إلى أصنامهم ، وقيل : الباطل ما يسول لهم الشيطان من تحريم البحيرة والسائبة وغيرهما ونعمة الله تعالى ما أحل لهم . والآية على هذا ظاهرة التعلق بقوله سبحانه : (ورزقكم من الطيبات) فقط دون ما قبله أيضاً والظاهر تعلقها بهما ، ومن ذلك يظهر حال ما أخرجه ابن المنذر عن ابن جريج من أن الباطل الشيطان ونعمة الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم ، وما ذكرناه قد صرح بأكثره الزمخشري ، واستفادة الحصر من التقديم ظاهرة ، وأما كإثبات شئ معلوم مستيقن فاستفاد من حصرهم الإيمان فيما ذكر لأن ذلك شأن المؤمن به لاسيما وقد حصروا ، وأيضاً المقابلة بالمشاهد المحسوس أعنى نعمة الله تعالى دلت على تمكيسهم فيدل على أنهم جعلوا الموهوم بمنزلة المتيقن وبالعكس ، والفاء التى للتعكيس شديدة الدلالة على هذا الأمر والحل على أنها للعطف على محذوف ليس بالوجه كذا في الكشف ، وفيه رد على ما قيل أن كلا التركيبين تأكيذاً وتخصيصاً ، أما التخصيص فيهما فمن تقديم المعمول ، وأما التأكيدي في الأول فلائذ الفاء تستدعى معطوفاً عليه تقديره أي كفرون بالحق ويؤمنون بالباطل والكفر بالحق مستلزم للإيمان بالباطل فقد تكرر الإيمان بالباطل والتكرير يفيد التأكيدي ، وأما التأكيدي في الثانى فمن بناء (يكفرون) على هم المفيد لتقوى الحكم ، وجعل كلام الزمخشري مشيراً إلى ذلك كله فتدبر . وما ذكر من أن تقديم الجار في التركيبين للتخصيص بما صرح به غير واحد ، والعلامة البيضاوى جوز ذلك لكنه أقحم الإيهام هنا نظير ما فعلناه فيما سلف آنفاً *

ووجه ذلك بأن المقام ليس بمقام تخصيص حقيقة إذ لا اختصاص لإيمانهم بالباطل ولا بالكفرانهم بنعم الله سبحانه ولم يقمحه في تفسير نظير ذلك في العنكبوت فإن وجهه بأنهم إذا آمنوا بالباطل كان إيمانهم بغيره بمنزلة

العدم وان النعم كلها من الله تعالى إما بالذات أو بالواسطة فليس كفرانهم إلا لنعمه سبحانه كما قيل لا يشكر الله من لا يشكر الناس بقى المخالفة . وأجيب بأنه إذا نظر للواقع فلا حصر فيه وان لوحظ ما ذكر يكون الحصر ادعائيا وهو معنى الأيها للبالغة فلا تخالف، وجوز أن يكون التقديم للاهتمام لأن المقصود بالانكار الذى سيق له الكلام تعاق كفرانهم بنعمة الله تعالى واعتقادهم للباطل لا مطلق الايمان والكفران، وأن يكون لرعاية الفواصل وهو دون النكتتين، والاتفات إلى الغيبة للايدان باستيجاب حالهم للاعراض عنهم وصرف الخطاب إلى غيرهم من السامعين تعجيبا لهم بما فعلوه . وفي البحر أن السلى قرأ (تؤمنون) بالتاء على الخطاب وأنه روى ذلك عن عاصم، والجملة فيما بعده على هذا كما استظهره في البحر مجردا عن الكفرة غير مندرج في التقرير . هذا بقى أنه وقع في العنكبوت (أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون) بدون ضمير ووقع هنا مسمعت بالضمير، وبين الخفاجى سر ذلك بأنه لما سبق في هذه السورة قوله تعالى : (أفبنعمة الله يجحدون) أى يكفرون كما مر فلو ذكر ما نحن فيه بدون الضمير لكانت الآية تكراراً بحسب الظاهر فأتى بالضمير الدال على المبالغة وائناً كيد ليكون ترقياً في الذم بعيداً عن اللغو، ثم قال : وقيل إنه أجرى على عادة العباد إذا أخبروا عن أحد بنكر يجحدون موحدة فيخبروا عن حاله الأخرى بكلام آكد من الأول، ولا يخفى أن هذا إنما ينفع إذا سئل لم قيل : (أفبالباطل يؤمنون) بدون ضمير وقيل : (وبنعمة الله يكفرون) به، وأما في الفرق بين ما هنا وما هناك فلا، وقيل : آيات العنكبوت استمرت على الغيبة فلم يحتاج إلى زيادة ضمير الغائب وأما الآية التى نحن فيها فقد سبق قبلها مخاطبات كثيرة فلم يكن بد من ضمير الغائب المؤكد لئلا يلتبس بالخطاب، وتخصيص هذه بالزيادة دون (أفبالباطل يؤمنون) مع أنها الأولى بها بحسب الظاهر لتقدمها لثلاث يارم زيادة الفاصلة الأولى على الثانية، واعتراض عليه بأنه لا يخفى أنه لا يقتضى لزوم الغيبة ولا لبس لو ترك الضمير .

وقد يقال : إنما لم يؤت في آية العنكبوت بالضمير وبينى الفعل عليه إفادة للتقوى استغناء بتكرار ما يفيد كفر القوم بالنعم مع قربه من تلك الآية عن ذلك، على أنه قد تقدم هناك ما استمد منه الجملتان أتم استمداد وإن كان فيه نوع بعد ومغايرة ما وذلك قوله تعالى : (والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله أولئك هم الخاسرون) ولما لم تكن آية النحل فيما ذكر بهذه المرتبة جرى فيها بما يفيد التقوى، أو يقال : إنه لما كان سرد النعم هنا على وجه ظاهر في وصولها اليهم والامتنان بها عليهم كان ذلك أوفق بأن يؤتى بما يفيد كفرهم بها على وجه يشعر باستبعاد وقوعه منهم فحىء بالضمير فيه ولما لم يكن ما هناك كذلك لم يؤت فيه بما ذكر، ولعل التعبير هنا - يكفرون - وفيما قبل (يجحدون) لأن ما قبل كان مسبوقاً على ما قيل بضرب مثل لكال قباحة ما فعلوه والجحود أوفق بذلك لما أن كمال القبح فيه أتم ولا كذلك فيما البحث فيه كذا قيل فافهم والله تعالى بأسرار كتابه أعلم (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) قال أبو حيان : هو استئناف اخبار عن حالهم في عبادة الأصنام وفيه تبيين لقوله تعالى : (أفبالباطل يؤمنون) وقال بعض أجلة المحققين : لعله عطف على (يكفرون) داخل تحت الانكار التوبيخى أى يكفرون بنعمة الله ويعبدون من دونه سبحانه (مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا) أى لا يقدر أن يرزقهم شيئاً لا من السموات مطراً ولا من

الأرض نباتا - فرزقا - مصدر، و (شيئا) نصب على المفعولية له وإلى ذلك ذهب أبو علي، وغيره. وتعقبه ابن الطراوة بأن الرزق هو المرزوق كالرعي والطحن والمصدر إنما هو الرزق بفتح الراء كالرعي والطحن. ورد عليه بأن مكسور الراء مصدر أيضا كالعلم وسمع ذلك فيه فصح أن يعمل في المفعول، وقيل: هو اسم مصدر والـكوفي يجوز عمله في المفعول - شيئا - مفعوله على رأيهم، وجوز أن يكون بمعنى مرزوق و (شيئا) بدل منه أى لا يملك لهم شيئا. وأورد عليه السمين. وأبو حيان أنه غير مفيد إذ من المعلوم أن الرزق من الأشياء والبدل يأتي لأحد شيئين البيان والتأكيد وليس بوجودين هنا. وأجيب بأن تنوين (شيئا) للتقليل والتحقيق فإن كان تنوين (رزقا) كذلك فهو مؤكد وإلا فمبين وحينئذ فيصح فيه أن يكون بدل بعض أو كل ولا إشكال. وجوز أن يكون (شيئا) مفعولا مطلقا لملك أى لا يملك شيئا من الملك و (من السموات) امامتعلق بقوله تعالى: (لا يملك) أو بمحذوف وقع صفة - لرزقا - أى رزقا كائنا منهما، وإطلاق الرزق على المطر لأنه ينشأ عنه.

(وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ٧٣) جوز أن يكون عطفا على صلة (ما) وأن يكون مستأنفا للاخبار عن حال الآلهة، واستطاع متعد ومفعوله محذوف هو ضمير الملك أى لا يستطيعون أن يملكوا ذلك ولا يمكنهم، فالكلام تميم لسابقه وفيه من الترقى ما فيه فلا يكون نفى استطاعة الملك بعد نفى ملك الرزق غير محتاج إليه، وإن جعل المفعول ضمير الرزق كما جوزه في الكشف يكون هذا النفي تأكيذا لما قبله. وأورد عليه أنه قد قرر في المعاني أن حرف العطف لا يدخل بين المؤكد والمؤكد لما بينهما من كمال الاتصال. ودفع بأن ذلك غير مسلم عند النحاة وليس مطلقا عند أهل المعاني ألا ترى قوله تعالى: (كلا سيعلون ثم كلا سيعلون) نعم يرد عليه حديث أن التأسيس خير من التأكيد، ويجوز ولعله الأولى أن يكون الفعل منزلا منزلة اللازم فيكون المراد نفى الاستطاعة عنهم مطلقا على حد يعطى ويمنع فالمنع أنهم أموات لا قدرة لهم أصلا فيكون تذيلا للكلام السابق، وفيه ما فيه على الوجه الأول وزيادة.

وجمع الضمير فيه وتوحيده في «لا يملك» لرعاية جانب اللفظ أولا والمعنى ثانيا فإن «ما» مفرد بمعنى الآلهة ومثل هذه الرعاية وارد في الفصح وان أنكره بعضهم لما يلزمه من الإجمال بعد البيان المخالف للبلاغة فانه مردود كما بين في محله، وقد روى أيضا في التعبير حال معبوداتهم في نفس الأمر فأنها أحجار وجمادات فعبر عنها - بما - الموضوع في المشهور لغير العالم وحالها باعتبار اعتقادهم فيها أنها آلهة فعبر عنها بضمير الجمع الموضوع لذوى العلم، هذا إذا كان المراد بما الأصنام، ولا يخفى عليك الحال إذا كان المراد بها المعبودات الباطلة مطلقا ملسا كانت أو بشرا أو حجرا أو غيرها.

وجوز أن يكون ضمير الجمع عائدا على الكفار كضمير (يعبدون) و (ما) على المعنى المشهور فيها على معنى أنهم مع كونهم أحياء متصرفين في الأمور لا يستطيعون من ذلك شيئا فكيف بالجماد الذي لا حس له، فجملة (لا يستطيعون) معترضة لتأكيد نفى الملك عن الآلهة والمفعول محذوف كما أشير إليه، وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن مخالفة المشهور في العود على المعنى بعد مراعاة اللفظ (فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ) التفات إلى الخطاب للايذان بالاهتمام بشأن النهي، والفاء للدلالة على ترتيب النهي على ما عدد من النعم

الفائضة عليهم منه تعالى وكون آلهتهم بمعزل من أن يملكوا لهم رزقا فضلا عما فضل ، والأمثال جمع مثل كعلم ، والمراد من الضرب الجعل فكأنه قيل : فلا تجعلوا لله تعالى الأمثال والا كفء فالآية كقوله تعالى : « فلا تجعلوا لله أندادا ، وهذا ما يقتضيه ظاهر كلام ابن عباس ، فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال في الآية : يقول سبحانه لا تجعلوا معي إلهاً غيرى فانه لا إله غيرى » وجعل كثير الأمثال جمع مثل بالتحريك ، والمراد من ضرب المثل لله سبحانه الإشراف والتشبيه به جل وعلا من باب الاستعارة التمثيلية ، ففي الكشف ان الله تعالى جعل المشرك به الذى يشبهه تعالى بخلقه بمنزلة ضارب المثل فان المشبه المخذول يشبهه بصفة صفة وذاتا بذات كما ان ضارب المثل كذلك فكأنه قيل : ولا تشرکوا بالله سبحانه ، وعدل عنه إلى المنزل دلالة على التعميم فى النهى عن التشبيه وصفاً وذاتاً ، وفى لفظ (الأمثال) لمن لا مثال له أصلاً نعى عظيم عليهم بسوء فعلهم ، وفيه ادماج أن الأسماء توقيفية وهذا هو الظاهر لدلالة الفاء وعدم ذكر ضرب مثل منهم سابقاً ، وهذا الوجه هو الذى اختاره الزمخشري وكلام الحرر رضى الله تعالى عنه لا ياباه فقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٧٤ ﴾ تعليل للنهى أى أنه تعالى يعلم كنهه ما تفعلون وعظمه وهو سبحانه معاقبكم عليه أعظم العقاب وأنتم لا تعلمون كنهه وكنه عقابه فلذا صدر منكم وتجاسرتم عليه * وجوز أن يكون المراد النهى عن قياس الله تعالى على غيره بجعل ضرب المثل استعارة للقياس ، فان القياس الخاق شئ بشئ وهو عند التحقيق تشبيه مركب بمركب ، والفرق بينه وبين الوجه السابق قليل ، وأمر التعليل على حاله . وجوز الزمخشري وغيره أن يكون المراد النهى عن ضرب الأمثال لله سبحانه حقيقة والمعنى فلا تضربوا لله تعالى الأمثال التى يضربها بعضكم لبعض ان الله تعالى يعلم كيف تضرب الأمثال وأنتم لا تعلمون ، ووجه التعليل ظاهر ، واللام على سائر الأوجه متعلقة - بتضربوا - وزعم ابن المنير تعلقها - بالأمثال - فيما إذا كان المراد التمثيل للإشراف والتشبيه ثم قال : كأنه قيل فلا تمثلوا الله تعالى ولا تشبهوه ، وتعلقها - بتضربوا - على هذا الوجه ثم قال كأنه قيل فلا تمثلوا الله تعالى الأمثال فان ضرب المثل إنما يستعمل من العالم لغير العالم ليبين له ما خفى عنه والله تعالى هو العالم وأنتم لا تعلمون فتمثيل غير العالم للعالم عكس للحقيقة ، وليس بشئ ، والمعنى الذى ذكره على تقدير تعلقه بالفعل خلاف ما يقتضيه السياق وان كان التعليل عليه أظهر ، ومن هنا قال العلامة المدقق فى الكشف فى ذلك بعد أن قال انه نهى عن ضرب الأمثال حقيقة : كأنه أريد المبالغة فى أن لا يلحدوا فى أسمائه تعالى وصفاته فانه إذا لم يحز ضرب المثل والاستعارات يكفى فيها شبهة ما والاطلاق لتلك العلاقة كاف فعدم جواز إطلاق الأسماء من غير سبق تعليم منه تعالى وإثبات الصفات أولى وأولى ، ووجه ربط قوله تعالى : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا ﴾ الخ على هذا عند المدقق أنه تعالى بعد أن نهى عن ضرب الأمثال له سبحانه ضرب مثلاً دل به على أنهم ليسوا أهلاً لذلك وانهم إذا كانوا على هذا الحد من المعرفة والتقليد أو المسكابة فليس لهم إلى ضرب الأمثال المطابقة المستدعى ذكاء وهداية سبيل ، وقال غيره فى ذلك ولعله أظهر منه : انه تعالى لما ذكر انه يعلم كيف تضرب الأمثال وانهم لا يعلمون عليهم كيف تضرب الأمثال فى هذا الباب فقال تعالى : (ضرب) الخ * ووجه الربط على ما تقدم من أن النهى عن الإشراف أنه سبحانه لما نهى عن ضرب المثل الفعلى وهو الإشراف عقبه بالكشف لذى البصيرة عن فساد ما ارتكبه بقروله سبحانه : (ضرب) الخ أى أورد وذكر ما يستدل به على

تباين الحال بين جنباه تعالى شأنه وبين ما أشركوه به سبحانه وينادى بفساد ما هم عليه نداء جالياً ﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدَرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ بدل من مثلاً وتفسير له والمثل في الحقيقة حالته العارضة لهما من المملوكية والعجز التام وبحسبها ضرب نفسه مثلاً ووصف العبد بالمملوكية للتمييز عن الحر لا شترا كهما في كونها عبداً الله تعالى، وقد أدمج فيه على ما قيل ان الكل عبيد له تعالى وبعدد القدر لتمييزه عن المكاتب والمأذون اللذين لهما تصرف في الجملة، وفي إيهام المثل أولاً ثم بيانه بما ذكره لا يخفى من الجزالة ﴿وَمَنْ رَزَقْنَاهُ﴾ (من) نكرة موصوفة على ما استظهره الزمخشري لطابق (عبداً) فانه أيضاً نكرة موصوفة وإلى ذلك ذهب أبو البقاء، وقال الحوفي: هي موصولة واستظهره أبو حيان، وزعم بعضهم ان ذلك لكون استعما لها موصولة أكثر من استعمالها موصوفة، والأول مختار الأكثرين أى حراً رزقناه بطريق الملك، والالتفات إلى التكلم الاشعار باختلاف حال ضرب المثل والرزق، وفي اختيار ضمير العظمة تعظيم لأمر ذلك الرزق ويزيد ذلك تعظيماً قوله سبحانه: ﴿مَنَّا﴾ أى من جنبائنا الكبير المتعالي ﴿رِزْقًا حَسَنًا﴾ حلالاً طيباً أو مستحسنناً عند الناس مرضياً ويؤخذ منه على ما قيل كونه كثيراً بناء على أن القلة التي هي أخت العدم لاحسن في ذاتها ﴿فَهُوَ يَنْفِقُ مِنْهُ﴾ تفضلاً وإحساناً، والفاء لترتيب الانفاق على الرزق كأنه قيل: ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فأنفق وإيثار المنزل من الجملة الاسمية الفعلية الخبر للدلالة على ثبات الانفاق واستمراره التجددى ﴿سَرًّا وَجَهْرًا﴾ أى حال السر وحال الجهر أو انفاق سر وانفاق جهر والمراد بيان عموم انفاقه للآوقات وشمول انعامه لمن يحتب عن قبوله جهرأه وجوز أن يكون وصفه بالذكثرة مأخوذاً من هذا بناءً أن المراد منه كيف يشاء وهو يدل على انحاء التصرف وسعة المتصرف منه، وتقديم السر على الجهر للايدان بفضله عليه، وقدم الكلام في ذلك، والعدول عن تطبيق القرينتين بأن يقال: وحراً مالكا للاموال مع كونه أدل على تباين الحال بينه وبين قسيمه لما في ارشاد العقل السليم من توخي تحقيق الحق بأن الاحرار أيضاً تحت ربة عبوديته تعالى وأن مالكيهم لما يملكونه ليست الا بأن يرزقهم الله تعالى اياه من غير أن يكون لهم مدخل في ذلك مع محاولة المبالغة في الدلالة على ما قصد بالمثل من تباين الحال بين المماليك فان العبد المملوك حيث لم يكن مثل العبد المالك فما ظنك بالجماد ومالك المملك خلاق العالمين ﴿هَلْ يَسْتَوُونَ﴾ جمع الضمير وأن تقدمه اثنان وكان الظاهر - يستويان - للايدان بأن المراد بما ذكر من اتصف بالاوصاف المذكورة من الجنسين المذكورين لافردان معينان منهما وان أخرج ابن عساكر وجماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في هشام بن عمرو وهو الذى ينفق ماله سرأوجهرأه وفي عبده أبى الجوزاء الذى كان ينهأه والله تعالى أعلم بصحته . وقيل نزلت في عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه وعبد له ولا يصح اسناده كما فى البحر، وفيه أنه يحتمل أن يكون الجمع باعتبار أن المراد - بمن - الجمع وأن يكون باعتبار عود الضمير على العبيد والاحرار وإن لم يجر لهما ذكر لدلالة (عبد مملوك) ومن رزقناه عليهما، والمعول عليه ما ذكر أولاً، والمعنى هل يستوى العبيد والاحرار الموصوفون بما ذكر من الصفات مع أن الفريقين سيان في البشرية والمخلوقية لله سبحانه وأن ما ينفقه الاحرار ليس مما لهم دخل في ايجاده ولا تملكه بل هو مما أعطاه الله تعالى إياهم فحيث لم يستوى الفريقان فما ظنكم برب العالمين حيث تشركون به ما لا ذليل

أذل منه وهو الاصنام، وقيل: إن هذا تمثيل للكافر المخذول والمؤمن الموفق شبه الأول بمملوك لا تصرف له لأنه لا حباط عمله وعدم الاعتداد بأفعاله واتباعه لهواه كالعبد المنقاد الملحق بالبهائم بخلاف المؤمن الموفق، وجعله تمثيلاً لذلك مروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقتادة ولا تعين أيضاً وإن قيل: إن الآية نزلت في أبي بكر رضي الله تعالى عنه. وأبى جهل، على أن أبا حيان قال إنه لا يصح اسناد ذلك، هذا ثم أعلم أنهم اختلفوا في العبد هل يصح له ملك أم لا قال في الكشف: المذهب الظاهر أنه لا يصح وبه قال الشافعي، وقال ابن المنير على ما لخصه في الكشف من كلام طويل إنه يصح له الملك عند مالك: وظاهر الآية تشهد له لأنه أثبت له العجز بقوله تعالى (مملوكاً) ثم نفي القدرة العارضة بتمليك السيد بقوله سبحانه: (لا يقدر على شيء) وليس المعنى القدرة على التصرف لأن مقابله (ومن رزقناه منازقا حسنا) والحمل على إخراج المكاتب مع شذوذه إيجاز مع إخلال بما قاله الإمام الحرمين رحمه الله تعالى في «أما امرأة نكحت بغير إذن وليها» الحمل على المكاتب بعيد لا يجوز والمأذون لم يخرج لما مر من أن المراد بالقدرة ماهو، وليس لقائل أن يقول: إنه صفة لازمة موصحة فالأصل في الصفات التقييدها به وتمعيبه المدقق بقوله: والجواب أن المعنى على نفي القدرة عن التصرف فالآية واردة في تمثيل حال الاصنام به تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكلما بولغ في حال عجز المشبه به وكلال المقابل دل في المشبه به أيضاً على ذلك فالذي يطابق المقام القدرة على التصرف وهو في مقابلة قوله تعالى: (ينفق منه سرا وجهراً) وما ذكره لا حاصل له ولا إخلال في إخراج المكاتب لشمول اللفظ مع أن المقام مقام مبالغة فما يتوهم دخوله بوجه ينبغي أن ينفي وأين هذا ما نقله عن إمام الحرمين اهـ. واستدل بالآية أيضاً على أن العبد لا يملك الطلاق أيضاً وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال: ليس للعبد طلاق إلا بإذن سيده وقرأ الآية؛ وقد فصلت أحكام العبيد في حكم الفقه على أنهم وجه (الحمد لله) أي كله له سبحانه لا يستحقه أحد غير تعالى لأنه جل شأنه المولى للنعم وإن ظهرت على أيدي بعض الوسائط فضلاً عن استحقاق العبادة • وفيه إرشاد إلى ما هو الحق من أن ما يظهر على يدهم ينفق فيما ذكر راجع إليه تعالى كما لوح به (رزقناه) وقال غير واحد هذا حمداً على ظهور الحجّة وقوة هذه الحجّة (بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٧٥) ماذا كره فيضيفون نعمه تعالى إلى غيره ويعبدونه لأجلها أولاً يعلمون ظهور ذلك وقوة ما هنالك فيبقون على شركهم وضلالهم، ونفي العلم عن أكثرهم للاشعار بأن بعضهم يعلمون ذلك وإنما لم يعملوا بموجبه عناداً؛ وقيل: المراد بالأكثر السكل فكانه قيل: هم لا يعلمون، وقيل: ضمير (هم) للخلق والأكثر هم المشركون، وكلا القولين خلاف الظاهره (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا) أي مثلاً آخر يدل على ما يدل عليه المثل السابق على وجه أظهر وأوضح، وأبهم ثم بين بقوله تعالى: (رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ) لما تقدم والبكم الخرس المقارن للخلقة ويلزمه الصمم فصاحبه لا يفهم لعدم السمع ولا يفهم غيره لعدم النطق، والاشارة لا يعتد بها لعدم تفهيمها حق التفهيم لكل أحد فكانه قيل: أحدهما أخرس أصم لا يفهم ولا يفهم (لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) من الأشياء المتعلقة بنفسه أو غيره بحس أو فراسة لسوء فهمه وإدراكه (وَهُوَ كَلٌّ) ثقيل وعيال (عَلَى مَوْلَاهُ) على من يعوله وبلى أمره، وهذا بيان لعدم قدرته على إقامة مصالح نفسه بعد ذكر عدم قدرته مطلقاً، وقوله سبحانه:

(اينما يوجهه لايات بخير) أى حيثما يرسله مولاه فى أمر لايات بنجح وكفاية مهم ، بيان لعدم قدرته على مصالح مولاه . وقرأ عبد الله فى رواية (توجهه) على الخطاب ، وقرأ علقمة . وابن وثاب . ومجاهد . وطلحة . وهى رواية أخرى عن عبد الله (توجهه) بالبناء للفاعل والجزم ، وخرج على أن الفاعل يعود على المولى والمفعول محذوف وهو ضمير الابكم أى يوجهه ، ويجوز أن يكون ضمير الفاعل عائدا على الابكم ويكون الفعل لازم وجه بمعنى توجهه ، وعلى ذلك جاء قول الاضبط بن قريع السعدى : • اينما أوجه ألق سعدا • وعن علقمة . وطلحة . وابن وثاب أيضا (توجهه) بالجزم والبناء للمفعول ، وفى رواية أخرى عن علقمة . وطلحة أنهما قرأا (توجهه) بكسر الجيم وضم الهاء ، قال صاحب اللوامح . فان صح ذلك فالهاء التى هى لام الفعل محذوفة فرارا من التضعيف أو لم يرد - بأينما - الشرط ، والمراد اينما هو توجهه وقد حذف منه ضمير المفعول به فيكون حذف الياء من آخر (يأت) للتخفيف ، وتعبه أبو حيان بأن أين لا تخرج عن الشرط أو الاستفهام . ونقل عن أبي حاتم أن هذه القراءة ضعيفة لأن الجزم لازم ، ثم قال : والذى توجه به هذه القراءة أن (اينما) شرط حملت على إيجاب جماع ما اشتركا فيه من الشرط ثم حذفت ياء (يأت) تخفيفا أو جزم على توهم أنه جئ - بأينما جازمة كقراءة من قرأ - إنه من يتقى ويصبر - فى أحد الوجهين ، ويكون معنى توجهه كما مر آنفا (هل يستوى هو) أى ذلك الابكم الموصوف بتلك الصفات المذكورة (ومن يأمر بالعدل) ومن هو منطوق فهم ذو رأى ورشد يكتفى الناس فى مهماتهم وينفعهم بحشم على العدل الجامع لمجامع الفضائل (وهو) فى نفسه مع ما ذكر من نفعه الخاص والعام (على صراط مستقيم ٧٦) لا يتوجه إلى مطلب الا ويبلغه بأقرب سعى ، فالجمله حالية مبينة لإكمالها فى نفسه ولما كان ذلك مقدما على تكميل الغير أتى بها اسمية فانها تشعر بذلك مع الثبوت إلى مقارنة ذى الحال ، فلا يقال . الأنسب تقديمها فى النظم الكريم ، ومقابلة تلك الصفات الأربع بهذين الوصفين لأنهما كمال ما يقابلها ونهايته فاختر آخر صفات الكمال المستدعية لما ذكر وأزيد حيث جعل هاديا مهديا ، وتغيير الاسلوب حيث لم يقل : والآخر يأمر بالعدل الآية لمراعاة الملاممة بينه وبين ما هو المقصود من بيان التباين بين الفريقين ، ويقال هنا كما قيل فى المثل السابق : إنه حيث لم يستو الفريقان فى الفضل والشرف مع استوائهما فى الماهية والصورة فلأن يحكم بأن الصنم الذى لا ينطق ولا يسمع وهو عاجز لا يقدر على شئ . كل على عابده يحتاج إلى أن يحمله ويضعه ويمسح عنه الاذى إذا وقع عليه ويخدمه وإن وجهه إلى أى مهم من مهماته لا ينفعه ولايات له به لا يساوى رب العالمين وهو - هو - فى استحقاق العبودية أخرى وأولى ، وقيل : هذا تمثيل للمؤمن والكافر فالابكم هو الكافر ومن يأمر بالعدل هو المؤمن ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وإياما كان فليس المراد - برجلين - رجلان معينان بل رجلان متصفان بما ذكر من الصفات مطلقا ، وما روى من أن الابكم أبو جهل والأمر بالعدل عمار أو الابكم أبى ابن خلف والأمر عثمان بن مظعون فقال أبو حيان : لا يصح اسناده ، وما أخرج ابن جرير . وابن عساکر . وغيرهما عن ابن عباس أنه قال : نزلت هذه الآية (وضرب الله مثلا رجلين) الخ فى عثمان بن عفان ومولى له كافر وهو أسيد بن أبى العيص كان يكره الاسلام وكان عثمان ينفق عليه ويكفله ويكفيه المئزنة وكان الآخر ينهيه عن الصدقة والمعروف فنزلت فيهما فيعد تحقق

صحته لا يضرنا في ارادة الموصوفين مطلقا بحيث يدخل فيهما من ذكر . فقد صرحوا بأن خصوص السبب لا ينافي العموم . هذا وقد اقتصر شيخ الاسلام على كون الغرض من التمثيلين في المساواة بينه جل جلاله وبين ما يشركون ، وهو دليل على انه مختاره ثم قال : اعلم أن كلا الفعلين ليس المراد بهما حكاية الضرب الماضي بل المراد انشاؤه بما ذكر عقيبه ، ولا يبعد أن يقال : إن الله تعالى ضرب مثلا بخلق الفريقين على ما هما عليه فكان خاتهما كذلك للاستدلال بعدم تساويهما على امتناع التساوي بينه سبحانه وتعالى وبين ما يشركون فيكون كل من الفعلين حكاية للضرب الماضي اه ، ولا يخفى أنه لا كلام في حسن اختياره لكن في النفس من قوله لا يبعد شيء . *

﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أي جميع الامور الغائبة عن علوم المخلوقين بحيث لا سبيل لهم إلى ادراكها حسا ولا إلى فهمها عقلا ، ومعنى الاضافة اليهما التعلق بهما إما باعتبار الوقوع فيهما حالا أو مآلا واما باعتبار الغيبة عن أهلها ، ولا حاجة إلى تقدير هذا المضاف ، والمراد بيان الاختصاص به تعالى من حيث المعلوماتية حسبما ينبغي عنه عنوان الغيبة لا من حيث المخلوقية والمملوكية وإن كان الامر كذلك في نفس الامر ، وفيه - كما في ارشاد العقل السليم - اشعار بأن علمه تعالى حضوري وأن تحقق الغيوب في نفسها بالنسبة اليه سبحانه وتعالى ولذلك لم يقل تعالى : والله علم غيب السموات والارض ، وقيل : المراد بغيب السموات والارض ما في قوله سبحانه : (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث) الآية ، وقيل : يوم القيامة ، ولا يخفى أن القول بالعموم أولى *

﴿ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ ﴾ التي هي أعظم ما وقع فيه الممارسة من الغيوب المتعاقبة بالسموات والارض من حيث الغيبة عن أهلها أو ظهور آثارها فيهما عند وقوعها أي وما شأنها في سرعة المجيء . ﴿ الْأَلَكَّاحُ الْبَصَرِ ﴾ أي كرجع الطرف من أعلا الحدقة إلى أسفلها . وفي البحر اللبح النظر بسرعة يقال : لمح لمحوا لحانا اذا نظره بسرعة ﴿ أَوْ هُوَ ﴾ أي أمرها ﴿ أَقْرَبُ ﴾ أي من ذلك وأسرع بأن يقع في بعض أجزاء زمانه فان رجع الطرف من أعلا الحدقة إلى أسفلها وإن قصر حركة أينية لها هوية اتصالية منطبقة على زمان له هو كذلك قابل للانقسام إلى ابعاض هي أزمنة أيضا بل بأن يقع فيما يقال له آن وهو جزء غير منقسم من اجزاء الزمان كما أن ابتداء الحركة ، و (أو) قال الفراء : بمعنى بل . ورده في البحر بأن بل للاضراب وهو لا يصح هنا بقسميه ، أما الابطال فلا أنه يؤل إلى ان الحكم السابق غير مطابق فيكون الاخبار به كذبا والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك ، وأما الاتقال فلا أنه يلزمه التنافي بين الاخبار بكونه مثل لمح البصر وكونه أقرب فلا يمكن صدقهما معا ويلزم الكذب المحال أيضا . وأجيب باختيار الثاني ولا تنافي بين تشبيهه في السرعة بما هو غاية ما يتعارفه الناس في بابه وبين كونه في الواقع أقرب من ذلك ، وهذا بناء على أن الغرض من التشبيه بيان سرعته لا بيان مقدار زمان وقوعه وتحديد . وأجيب أيضا بما يصححه بشقيه وهو أنه ورد على عادة الناس يعني أن أمرها اذا سئلتم عنها أن يقال فيه : هو لمح البصر ثم يضرب عنه إلى ما هو أقرب . وقيل : هي للتخير . ورده في البحر أيضا بأنه إنما يكون في المحظورات كخخذ من مالى دينارا أو درهما أو في التكاليفات كآية الكفارات . وأجيب بأن هذا مبني على مذهب ابن مالك من أن (أو) تأتي للتخير وأنه غير مختص بالوقوع

بعد الطلب بل يقع في الخبر ويكثر في التشبيه حتى خصه بعضهم به . وفي شرح الهادي اعلم ان التخيير والاباحة مختصان بالامر اذ لا معنى لهما في الخبر كما أن الشك والابهام مختصان بالخبر . وقد جاءت الاباحة في غير الامر كقوله تعالى : (كمثل الذي استوقد نارا) الى قوله سبحانه : (أو كصيب من السماء) أى بأى هذين شبهت فأنت مصيب وكذا ان شبهت بهما جميعا ، ومثله في الشعر كثير ، وقيل : إن المراد تخيير المخاطب بعد فرض الطلب والسؤال فلا حاجة الى البناء على ما ذكر ، وهو كما ترى ، وزعم بعضهم أن التخيير مشكل من جهة أخرى وهى أن أحد الامرين من كونه كلمح البصر أو أقرب غير مطابق للواقع فكيف يخبر الله تعالى بين ما لا يطابقه ، وفيه أن المراد التخيير في التشبيه وأى ضرر في عدم وقوع المشبه به بل قد يستحسن فيه عدم الوقوع كما في قوله . أعلام ياقوت نشر * ن على رماح من زبرجد : . وقال ابن عطية : هى للشك على بابها على معنى أنه لو اتفق أن يقف على أمرها شخص من البشر لكانت من السرعة بحيث يشك هل هو كلمح البصر أو أقرب . وتعقبه في البحر أيضا بأن الشك بعيد لأن هذا اخبار من الله تعالى عن أمر الساعة والشك مستحيل عليه سبحانه أى فلا بد أن يكون ذلك بالنسبة الى غير المتكلم ، وفي ارتكابه بعد ، ويدل على أن هذا مراده تعليله البعد بالاستحالة فليس اعتراضه بما يقضى منه العجب كما توهم ، وقال الزجاج : هى للابهام وتعقب بأنه لا فائدة في ابهام أمرها في السرعة وانما الفائدة في ابهام وقت مجيئها . وأجيب بأن المراد أنه يستبهم على من يشاهد سرعتها هل هى كلمح البصر أو أقل فتدبر . والمأثور عن ابن جريج أنها بمعنى بل وعليه كثيرون ، والمراد تمثيل سرعة مجيئها واستقراجه على وجه المبالغة ، وقد كثرت في النظم مثل هذه المبالغة ، ومنه قول الشاعر :

قالت له البرق وقالت له الريح جميعا وهما ما هما

أأنت تجرى معنا قال ان نشطت أضجكتكما منكما

ان ارتداد الطرف قد فته الى المدى سبقا فمن أتيا

وقيل : المعنى وما أمر إقامة الساعة المختص عليها به سبحانه وهى اماتة الاحياء واحياء الاموات من الاولين والآخرين وتبديل صور الاكوان أجمعين وقد أنكرها المنكرون وجعلوها من قبيل ما لا يدخل تحت دائرة الامكان في سرعة الوقوع وسهولة التأتى الا كلمح البصر أو هو أقرب على ما مر من الاقوال في (أو) (إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٧٧) ومن جملة الاشياء أن يجيء بهافى أسرع ما يكون فهو قادر على ذلك ، وتقول على الثانى : ومن جملة ذلك أمر اقامتها فهو سبحانه قادر عليه فالجملة في موضع التعليل . وفي الكشف على تقدير عموم الغيب وشموله لجميع ما غاب في السموات والارض ان قوله تعالى : (وما أمر الساعة) كالمستفاد من الاول وهو كالتمهيد له أى يختص به علم كل غيب الساعة وغيرها فهو الآتى بها للعلم والقدرة ، ولهذا عقب بقوله سبحانه : (ان الله) الخ ، وأما إذا أريد بالغيب الساعة فهو ظاهر اهـ . ولا يخفى الحال على القول بأن المراد بالغيب ما في قوله تعالى : (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث) الآية ، وعلى القول الاخير في الغيب يكون ذكر الساعة من وضع الظاهر موضع الضمير لتقوية مضمون الجملة *

(وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ) عطف على قوله تعالى : (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا)

منتظم معه في سلك أدلة التوحيد ، ويفهم من قول العلامة الطيبي أنه تعالى عقب قوله سبحانه : (ان الله على كل شيء قدير) بقوله جل وعلا : (والله أخرجكم) البخ معطوفا بالواو ايذانا بأن مقدوراته تعالى لا نهاية لها والمذكور بعض منها أن العطف على قوله سبحانه : (ان الله) البخ ، والذي تنبسط له النفس هو الأول . والامهات بضم الهمزة (١) وفتح الهمزة جمع أم والهاء فيه مزيدة وكثر زيادتها فيه وورد بدونها ، والمعنى في الحاليين واحد ، وقيل : ذو الزيادة للاناسى والعارى عنها للبهائم ، ووزن المفرد فعل لقولهم الامومة ، وجاء بالهاء كقول قصي بن كلاب عليهما الرحمة : * أميتى خندف والياس أبى * وهو قليل ، وأقل من ذلك زيادة الهاء في الفعل كما قيل في اوراق ، وفيه بحث فارجع الى الصحاح وغيره .

وقرأ حمزة بكسر الهمزة والميم هنا ، وفي الزمر . والنجم . والروم ، والكسائي بكسر الميم فيهن ؛ والاعمش بحذف الهمزة وكسر الميم ، وابن أبي ليلى بحذفها وفتح الميم ، قال أبو حاتم : حذف الهمزة ردى . ولكن قراءة ابن أبي ليلى أصوب ، وكانت كذلك على ما في البحر لأن كسر الميم إنما هو لإتباعها حركة الهمزة فاذا كانت الهمزة محذوفة زال الإتيان بخلاف قراءة ابن أبي ليلى فانه أقر الميم على حركتها ﴿ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ في موضع الحال و (شيئاً) منصوب على المصدرية أو مفعول (تعلمون) ، والنفي منصب عليه ، والعلم بمعنى المعرفة أى غير عارفين شيئاً أصلاً من حق المنعم وغيره ، وقيل : شيئاً من منافعكم ، وقيل : بما قضى عليكم من السعادة أو الشقاوة ، وقيل : مما أخذ عليكم من الميثاق في أصلاب آبائكم ، والظاهر العموم ولاداعي إلى التخصيص . وعن وهب يولد المولود خدرا إلى سبعة أيام لا يدرك راحة ولا ألماً .

وادعى بعضهم أن النفس لا تخلو في مبدأ الفطرة عن العلم الحضورى وهو عليها بنفسها إذ المجرى لا يغيب عن ذاته أصلاً ، فقد قال الشيخ في بعض تعليقاته عند إثبات تجرد النفس : إنك لا تغفل عن ذاتك أصلاً في حال من الأحوال ولو في حال النوم والسكر ، ولو جوز مجوز أن يغفل عن ذاته في بعض الأحوال حتى لا يكون بينه وبين الجماد في هذه الحالة فرق فلا يجدى هذا البرهان معه ، وقال بهمنيار فى التحصيل فى فصل العقل والمعقول : ثم ان النفس الانسانية تشعر بذاتها فيجب أن يكون وجودها عقلياً فيكون نفس وجودها نفس إدراكها ولهذا لا تعزب عن ذاتها البتة ، ومثله فى الشفاء ، وأنت تعلم أن عدم الخلو مبنى على مقدمات خفية كتجرد النفس الذى أنكره الطبيعيون عن آخرهم وأن كل مجرد عالم ولا يتم البرهان عليه ، وأيضاً ما نقل من أن علم النفس بذاتها عين ذاتها لا ينافى أن يكون لكون الذات علماً باشرط فعاله يتحقق ذلك الشرط لم تكن الذات علماً بها كما أن لكون المبدأ الفياض خزانة لمعقولات زيد مثلاً شرطاً إذا تحقق تحقق وإلا فلا ، ويؤيد ذلك أن علم النفس بصفاتنا أيضاً نفس صفاتها عندهم ، ومع ذلك يجوز الغفلة عن الصفة فى بعض الأحيان كما لا يخفى . وأيضاً إذا قلنا : إن حقيقة الذات غير غائبة عنها ، وقلنا : إن ذلك علم بها يلزم أن يكون حقيقة النفس المجردة معلومة لكل أحد ؛ ومن الين أنه ليس كذلك ، على أن المحقق الطوسى قد منع قولهم : إنك لا تغفل عن ذاتك أبداً ، وقال : إن المغمى عليه ربما غفل عن ذاته فى وقت الإغماء ، ومثله كثير من الأمراض النفسانية : ومن العجائب أن بعض الأجلة ذكر أن المراد بخلوها فى مبدأ الفطرة خلوها حال تعلقها بالبدن ، وقال : إنه لا ينافى

ذلك ما قاله الشيخ من أن الطفل يتعلق بالثدي حال التولد بإلهام فطري لأن حال التعلق سابق على ذلك ، وذلك بعد أن ذكر أن الخلو في مبدأ الفطرة إنما يظهر لذوى الحدس بملاحظة حال الطفل وتجارب أحواله ووجه العجب ظاهر فافهم ولا تغفل .

وتفسير العلم بالمعرفة مما ذهب اليه غير واحد ، وفي أمالي العز لا يجوز أن يجعل باقيا على بابه ويكون (شيئاً) مصدرا أى لا تعلمون علماً لوجهين . الأول أنه يازم حذف المفعولين وهو خلاف الأصل . الثاني أنه لو كان باقيا على بابه لكان الناس يعلمون المبتدأ الذى هو أحد المفعولين قبل الخروج من البطون وهو محال لاستحالة العلم على من لم يولد ، بيان ذلك أما اذا قلنا: علمت زيدا مقيماً يجب أن يكون العلم بزيد متقدماً قبل هذا العلم وهذا العلم إنما يتعلق باقامته ، وكذلك إذا قلت: ما علمت زيدا مقيماً فالذى لم يعلم هو اقامة زيد وأما هو فمعلوم وذلك مستفاد من جهة الوضع فحيث أثبت العلم أو نفى فلا بد أن يكون الأول معلوما فيتعين حمل العلم على المعرفة اهـ . ويعلم منه عدم استقامة جعل العلم على بابه ، و (شيئاً) مفعوله الأول والمفعول الثانى محذوف . وقوله تعالى :

﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ يحتمل أن يكون جملة ابتدائية ويحتمل أن يكون معطوفاً على الجملة الواقعة خبراً والواو لا تقتضى الترتيب ، ونكتة تأخيره أن السمع ونحوه من آلات الادراك إنما يمتد به اذا أحس وأدرك وذلك بعد الاخراج ، وجعل إن تعدى لواحد بأن كان بمعنى خلق - فلكم - متعلق به وإن تعدى لاثنتين بأن كان بمعنى صير فهو مفعوله الثانى ، وتقديم الجار والمجرور على المنصوبات لما مر غير مرة .

والمعنى جعل لكم هذه الاشياء آلات تحصلون بها العلم والمعرفة بأن تحسوا بمشاعركم جزئيات الاشياء وتذكركوها بأفئدتكم وتنقبوها لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرير الاحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم السكسية ، وهذا خلاصة ما ذكره الامام فى هذا المقام ومستمد ما ذهب اليه الكثير من الحكماء من أن النفس فى أول أمرها خالية عن العلوم فاذا استعملت الحواس الظاهرة ادركت بالقوة الوهمية أموراً جزئية بمشاركات ومباينات جزئية بينها فاستعدت لأن يفيض عليها المبدأ الفياض المشاركات الكلية ، ويثبتون للنفس أربع مراتب . مرتبة العقل الهيو لاني ومرتبة العقل بالملكة . ومرتبة العقل بالفعل . ومرتبة العقل المستفاد ، ويزعمون أن النفس لا تدرك الجزئى المادى ، ولهم فى هذا المقام كلام طويل وبحث عريض . وأهل السنة يقولون : إن النفس تدرك الكلى والجزئى مطلقا باستعمال المشاعر وبدونه كما فصل فى محله ،

وتحقيق هذا المطلب بماله وما عليه يحتاج الى بسط كثير ، وقد عرض والمستعان بالحى القيوم جل جلاله وعم نواله من الحوادث الموجبة لاختلال أمر الخاصة والعامة ما شوش ذهنى وحال بين تحقيق ذلك وبينى ، أسأل الله سبحانه أن يمن علينا بما يسر الفؤاد ويسر لنا ما يكون عوناً على تحصيل المراد وبالجملة المأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم فى هذه الآية أنه قال : يريد سبحانه أنه جعل لكم ذلك لتسمعوا ما وعظ الله تعالى وتبصروا ما أنعم الله تعالى به عليكم من إخراجكم من بطون أمهاتكم إلى أن صرتم رجالاً وتعقلوا عظمته سبحانه . وقيل : المعنى جعل لكم السمع لتسمعوا به نصوص الكتاب والسنة التى هى دلائل سمعية لتستدلوا بها على ما يصلحكم فى أمر دينكم والابصار لتبصروا بها عجائب مصنوعات تعالى وغرائب مخلوقاته سبحانه فتستدلوا بها على وحدانيته

جل وعلا. والافتدة لتعقلوا بها معاني الاشياء التي جعلها سبحانه دلائل لكم، والسمع والابصار على هذين القولين على ظاهرهما ولم نر من جوز اخراجهما عن ذلك *

وجوز أن يراد بهما الحواس الظاهرة على الاول، والافتدة جمع فؤاد وهو وسط القلب وهو من القلب كالقلب من الصدر، وهذا الجمع على ما في الكشف من جموع القلة الجارية مجرى جموع الكثرة والقلة إذ لم يرد في السماع غيرها كما جاء شسوع في جمع شسع لا غير فجرى ذلك المجرى، وقال الزجاج: لم يجمع فؤاد على أكثر العدد وربما قيل: افتدة وفندان كما قيل: أغربة وغربان في جمع غراب، وفي التفسير الكبير لعل الفؤاد انما جمع على بناء القلة تنبيها على أن السمع والبصر كثير واما الفؤاد فقليل لأنه انما خلق للمعارف الحقيقية والعلوم اليقينية وأكثر الخلق ليس لهم ذلك بل يكونون مشغولين بالافعال البهيمية والصفات السبعية فكان فؤادهم ليس بفؤاد فلذا ذكر في جمعه جمع القلة اهـ، ويرد عليه الابصار فانه جمع قلة أيضا. وفي البحر بعد نقله أنه قول هذيانى ولولا جلالة قائله لم نسطره في الكتب وانما يقال في هذا ما قاله الزنخري مما ذكر سابقا الا أن قوله: لم يجمع في جمع شسع الا شسوع ليس بصحيح بل جاء فيه اشساع جمع قلة على قلة اهـ فاحفظ ولا تغفل *

وزعم بعضهم أن الفؤاد انما يدرك ما ليس بمحدود بنحو اين وكيف وكه وغير ذلك وان لكل مدرك قوة مدركة له تناسبه لا يمكن أن يدرك غيرها على نحو المحسوسات الظاهرة من الاصوات والالوان والطعوم ونحوها والحواس الظاهرة من السمع والبصر والذوق الى غير ذلك وهو كما ترى *

وإفراد السمع باعتبار أنه مصدر في الاصل، وقيل: إنما أفرد وجمع الابصار للإشارة إلى أن مدركاته نوع واحد ومدركات البصر أكثر من ذلك وتقديمه لما أنه طريق تلقى الوحي أولان ادراكه أقدم من ادراك البصر، وقيل: لأن مدركاته أقل من مدركاته، والخلاف في الافضل منهما مشهور وقد مر، وتقديمها على الافتدة المشار بها إلى العقل لتقدم الظاهر على الباطن أولان لها مدخلا في ادراكه في الجملة بل هما من خدمه والخدم تتقدم بين يدي السادة، وكثير من السنن أمر بتقديمه على فروض العبادة أولان مدركاتها أقل قليل بالنسبة إلى مدركاته كيف لا ومدركاته لا تكاد تحصى وإن قيل: إن للعقل حداً ينتهي إليه كما أن للبصر حداً كذلك، واستأنس بعضهم بذكر ما يشير إليه فقط دون ضم ما يشير إلى سائر المشاعر الباطنة إليه لنفي الحواس الخمس الباطنة التي اثبتها الحكماء بما لا يخلو عن كدر، وتفصيل الكلام في محله ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٧٨﴾ كي تعرفوا ما أنعم سبحانه به عليكم طورا غب

طور فتشكروه، وقيل: المعنى جعل ذلك كي تشكروه تعالى باستعمال ما ذكر فيما خلق لأجله ﴿أَلَمْ يَرَوْا﴾ وقرأ حمزة. وابن عامر. وطلحة. والاعمش. وابن هرمز (ألم تروا) بالناء الفوقية على أنه خطاب العامة، والمراد بهم جميع الخلق المخاطبون قبل في قوله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم) لا على أن المخاطب من وقع في قوله تعالى: (ويعبدون من دون الله) بتلوين الخطاب لأنه المناسب للاستفهام الانكارى ولذا جعل قراءة الجمهور بياء النية باعتبار غيبة (يعبدون) ولم يجعلوا ذلك التفاتا وحيتثد فالانكار باعتبار اندراجهم في العامة، والرؤية بصرية أى ألم ينظروا ﴿إِلَى الطَّيْرِ﴾ جمع طائر كركب وراكب ويقع على الواحد أيضا وليس بمراد ويقال في الجمع أيضا طيور وأطيوار ﴿مُسَخَّرَاتٍ﴾ مدلالات للطيران، وفيه إشارة إلى أن طيرانها ليس بمقتضى طبيعتها

﴿ فِي جَوِّ السَّمَاءِ ﴾ أى فى الهواء المتباعد من الارض واللوحي والسكك أبعد منه ، وقيل : الجو مسافة ما بين السماء والارض والجوة لغة فيه ، و اضافته إلى السماء لما أنه فى جانبها من الناظر ولاظهار كمال القدرة ، وعن السدى تفسير الجو بالجوف وفسرت السماء على هذا بجهة الدلو والطير قد يطير فى هذه الجهة حتى يغيب عن النظر ولم يعلم منتهى ارتفاعه فى الطيران إلا الله تعالى ، وعن كعب أن الطير لا ترتفع أكثر من اثني عشر ميلاً ﴿ مَا يُمَسْكَنُ ﴾ فى الجو عن الوقوع ﴿ إِلَّا اللَّهُ ﴾ عز وجل بقدرته الواسعة فإن ثقل جسدها ورقة الهواء يقتضيان سقوطها ولا علاقة من فوقها ولا دعامة من تحتها ، والجملة اما حال من الضمير المستتر فى (مسخرات) أو من (الطير) وإمامستانفة ﴿ أَنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ الذى ذكر من التسخير فى الجو والامساك فيه ، وقيل : المشار اليه ما شملت عليه هذه الآية والى قبلها ﴿ لآيَات ﴾ دالة على كمال قدرته جل شأنه ﴿ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٧٩ ﴾ أى من شأنهم أن يؤمنوا ، وخص ذلك بهم لأنهم المنتفعون به ، واقتصر الامام على جعل المشار اليه ما فى هذه الآية قال : وهذا دليل على كمال قدرة الله تعالى وحكمته سبحانه فانه جل شأنه خالق الطائر خليفة معها يمكنه الطيران أعطاه جناحا يبسطه مرة ويكمنه أخرى مثل ما يعمل السابح فى الماء وخلق الجو خليفة معها يمكن الطيران خلقه خليفة لطيفة يسهل بسببها خرقه والنفوذ فيه ولولا ذلك لما كان الطيران ممكناً هـ *

وكذا المولى أبو السعود قال : ان فى ذلك الذى ذكر من تسخير الطير للطيران بأن خلقها خليفة تتمكن بها منه بأن جعل لها أجنحة خفيفة وأذنانا كذلك وجعل أجسادها من الخفة بحيث اذا بسطت أجنحتها وأذنانها لا يطبق ثقلها أن يخرق ما تحتها من الهواء الرقيق القوام وتخرق ما بين يديها من الهواء لأنها لا تلاقيه بحجم كبير لآيات ظاهرة ، وذكر أن تسخيرها بما خلق لها من الأجنحة والاسباب المساعدة . وتعقب ذلك أبو حيان بقوله : والذى نقوله انه كان يمكن الطائر أن يطير ولو لم يخلق له جناح وانه كان يمكنه خرق الشئ والكشف وذلك بقدرة الله تعالى ولا نقول : انه لولا الجناح ولطف الجو والآلات ما أمكن الطيران هـ وأنا لا أظن أن أحدا ينفي الامكان الذاتى للطيران بدون الجناح مثلاً لكن لا يبعد نفيه بدون لطف المطار والكشف متى خرق كان المطار لطيفاً فافهم . واستدل بالآية على أن العبد خالق لأفعاله ، وأولها القاضى وهو ارتكاب لحلاف الظاهر لغير دليل *

﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ ﴾ معطوف على مامر ، وتقديم (لكم) على ما بعده للتشويق والايدان من أول الأمر بأن هذا الجعل لمنفعتهم ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ بُيُوتِكُمْ ﴾ تبين لذلك المجعول المبهم فى الجملة وتأ كيد لما سبق من التشويق والاضافة للعهد أى من بيوتكم المعهودة التى تبنونها من الحجر والمدر والاشخاب ﴿ سَكَنًا ﴾ فعل بمعنى مفعول كنعض وأنشد الفراء *

جاء الشتاء ولما أتخذ سكناً يا ويح نفسى من حفر القراميص

وليس بمصدر كما ذهب اليه ابن عطية أى موضعاً تسكنون فيه وقت اقامتكم ، وجوز أن يكون المعنى تسكنون اليه من غير ان ينتقل من مكانه أى جعل بعض بيوتكم بحيث تسكنون اليه وتطمثون به • ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْإِنْعَامِ بُيُوتًا ﴾ أى بيوتاً أخر مغايرة لبيوتكم المعهودة وهى القباب المتخذة من

الآدم والظاهر انه لا يندرج في هذه البيوت المتخذة من الشعر والصوف والوبر، وقال ابن سلام وغيره: بالاندراج لأنها من حيث أنها ثابتة على جلودها يصدق عليها أنها من جلودها. واعترض بأن (من) على الاول تبعيضية وعلى ارادة البيوت التي من الشعر ونحوه ابتدائية. فإذا عمم ذلك يلزم استهمال المشترك في معنييه وأجيب بأن القائل بذلك لعله يرى جواز هذا الاستعمال، ومن قال بذلك البيضاوي وهو شافعي. وقيل: الجلود مجاز عن المجموع ﴿تَسْتَخْفُونَهَا﴾ أى تجودونها خفيفة سهلة المأخذ فالسين ليست للطلب بل للوجدان كأحمدته وجدته محمودا ﴿يَوْمَ ظَعْنُكُمْ﴾ وقت ترحالكم في النقض والجل ﴿وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ﴾ ووقت نزولكم وإقامتكم في مسايركم حسبما يتفق في الضرب والبناء، وجوز أن يكون المعنى تجودونها خفيفة في أوقات السفر وفي أوقات الحضر، واختار ابن المنير الاول وقال: انه التفسير لأن المنه في خفتها في السفر أتم وأقوى اذ لا يهم المقيم أمرها، قال في الكشف: وهو حق، وقال بعض الفضلاء: ينبغي أن يكون الثاني أولى للعموم فإن حالتي السفر اندرجتا في يوم ظعنكم حيث أريد به مقابل الحضر والخفة على المقيم نعمة في حقه أيضا فإنه يضربها وقد ينقلها من مكان الى مكان قريب لداع يدعو اليه فالاولى أن لا تخلو الآية عن التعرض لذلك اه ولا يخفى أن الاندراج ظاهر إن أريد بالظعن مقابل الحضر واما اذا أريد به مقابل النزول كما سمعت فغير ظاهره نعم يجوز ارادة ذلك، وقرأ الحرمان: وأبو عمرو (ظعنكم) بفتح العين. وباقي السبعة يسكونها وهما الغتان والفتح على ما في المعالم أجزلهما، وقيل: الاصل الفتح والسكون تخفيف لأجل حرف الحلق كالشعر والشعره ﴿وَمَنْ أَصَوَافَهَا وَأَوْبَارَهَا وَأَشْعَارَهَا﴾ عطف على قوله تعالى: (ومن جلود) والضمير للانعام على وجه التنويع أى وجعل لكم من أصواف الضأن وأوبار الابل وأشعار المعز ﴿أَثَانًا﴾ أى متاع البيت كالفرش وغيرها كما قال المفضل، قال الفراء: لا واحد له من لفظه كما أن المتاع كذلك ولو جمعت قلت: أثانة في القليل وأثن في الكثير. وقال أبو زيد: واحده أثانة وأصله - كما قال الخليل - من قولهم: أثنت النبات والشجر وهو أثيث إذا كثر قال امرؤ القيس:

وفرع يزين المتن أسود فاحم أثيث كقنو النخلة المتعشك

ونصبه على أنه معطوف على (بيوتا) مفعول جعل فيكون مما عطف فيه جار ومجرور مقدم ومنصوب على مثلها نحو ضربت في الدار زيدا وفي الحجرة عمرا وهو جائز وليس بمستقيم كما زعم في الايضاح. وجوز أن يكون نصبا على الحال فيكون من عطف الجار والمجرور فقط على مثله أى وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها حال كونها أثانا. وتعقه السمين بأن المعنى ليس على هذا وهو ظاهر *

﴿وَمَتَاعًا﴾ أى شيئاً يتمتع به ويستمتع في المتجر والمعاش قاله المفضل، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المتاع الزينة، وقال الخليل: الاثاث والمتاع واحد، والعطف لتنزيل تعابير اللفظ منزلة تغاير المعنى كما في قوله: * وألني قولها كذبا وميناه والاول أولى ﴿إلى حين ٨٠﴾ الى انقضاء حاجاتكم منه، وعن مقاتل الى بلى ذلك وفاته، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الى الموت، والكلام في ترتيب المفاعيل مثله فيما مر غير مرة

﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ﴾ من غير صنع منكم ﴿ ظِلَالًا ﴾ أشياء تستظلون بها من الغمام والشجر والجبال وغيرها وهو الذى يقتضيه الظاهر وروى ذلك عن قتادة ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ومجاهد الاقتصار على الغمام ، وعن الزجاج : و قتادة أيضا الاقتصار على الشجر ، وعن ابن قتيبة الاقتصار على الشجر والجبال ولعل كل ذلك من باب التمثيل ، وعن ابن السائب أن المراد ظلال البيوت وهو كما ترى ، ومن سبحانه بما ذكر لأن تلك الديار كانت غالبه الحرارة ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا ﴾ مواضع تستكثرون فيها من الغيران ونحوها ، والواحد كن وأصله السترة من أكنه وكنه أى ستره ويجمع على أكنان وأكنه .

﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِلَ ﴾ جمع سربال وهو كل ما يلبس أى جعل لكم لباساً من القطن والكتان والصوف وغيرها ﴿ تَقِيَكُمْ الْحَرَّ ﴾ خصه بالذكر كما قال المبرد اكتفاء بذكر أحد الضدين عن الآخر أعنى البرد ، ولم يخص هو بالذكر اكتفاء لأن وقاية الحر أهم عندهم لما مر آنفاً .

وقال بعضهم : من الرأس خص الحر بالذكر لأن وقايته أهم . وتعقب دعوى الأهمية بأنه يبيدها ذكر وقاية البرد سابقا فى قوله تعالى : (لكم فيها دفء) ثم قيل : وهذا وجه الاقتصار على الحر هنا لتقدم ذكر خلافه ثم تمت . واعترض بأننا لانسلم أن إثبات الدفء هناك يبعد دعوى الأهمية بل فى تغاير الأسلوبين ما يشمر بهذه الأهمية ، وقال الزجاج : خص الحر بالذكر لأن ما يقى من الحريقى من البرد ، وذكر ذلك الزحشرى بعد ذكر الأهمية ، وقال فى الكشف : هو الوجه ، وتخصيص الحر بالذكر لما قدمه فى الوجه الأول يعنى الأهمية ، وما قيل : من أولوية الأول لقوله تعالى : (مما خلق ظلالا) فليس بشئ لأنه تعالى عقبه بقوله سبحانه : (من الجبال أكنانا) كيف وهو فى مقام الاستيعاب اه ، وصاحب القيل هو ابن المنير ، وقد أترض أيضا على قوله : ان ما يقى من الحريقى من البرد بأنه خلاف المعروف فان المعروف أن وقاية الحر رقيق القمصان ورفيعها ووقاية البرد ضده ولو لبس الانسان فى كل واحد من الفصلين القميظ والشتاء لباس الآخر لعد من الثقلاء اه قدبره .

﴿ وَسَرَائِلَ ﴾ من الجواشن والدروع ﴿ تَقِيكُمْ بِأْسِكُمْ ﴾ أى البأس الذى يصل من بعضكم الى بعض فى الحروب من الضرب والطمع ، وقال بعضهم : أصل البأس الشدة وأريد به هنا الحرب ، والكلام على حذف مضاف أى أذى بأسكم ، وعلى الأول لا حاجة اليه وقد رجح لذلك ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك الاتمام للنعمة فى الماضى ﴿ يَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ ﴾ فى المستقبل ، ومن هنا قيل :

كما أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقى

أو مثل هذا الاتمام البالغ يتم نعمته عليكم ، وإفراد النعمة أما لأن المراد بها المصدر أو لظاهر أن ذلك بالنسبة إلى جناب الكبرياء شئ قليل . وقرأ ابن عباس (تم) بقاء مفتوحة و (نعمته) بالرفع على الفاعلية واسناد التمام اليها على الاتساع ، وعنه أيضا رضى الله تعالى عنه (نعمه) بصيغة الجمع ﴿ لَعَلَّكُمْ تَسْلُونِ ۚ ﴾ أى إرادة أن تنظروا فيما أسبغ عليكم من النعم فتعرفوا حق منعمها فتؤمنوا به تعالى وحده وتذروا ما كنتم به تشركون على أن الاسلام بمعناه المعروف أى رديف الايمان ، ويجوز أن يكون بمعناه اللغوى وهو الاستسلام والانقياد أى لعلكم تستسلمون له سبحانه وتقادون لأمره عز وجل ، وإماما كان فهو موضوع موضع سببه كما أشير إليه أو مكني به عنه .

وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (تسلمون) بفتح التاء واللام من السلامة أى تشكروهم فتسلمون من العذاب أو تنظرون فيما تقتلون من الشرك ، وقيل: تسلمون من الجراح بالمر تلك السرايل ، ولا بأس أن يفسر ذلك بالسلامة من الآفات مطلقا ليشمل آفة الحر والبرد ، والأقرب إلى معنى قراءة الجمهور والتفسير الثانى * هذا وفى بعض الآثار أن أعرابيا سمع قوله تعالى: (والله جعل لكم من بيوتكم سكنا) الى آخر الآيتين فقال عند كل نعمة: اللهم نعم فلما سمع قوله سبحانه: (لعلكم تسلمون) اللهم هذا فلا فتزلت ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ فعل ماض على طريقة الالتفات من الخطاب إلى الغيبة وتوجيه الكلام إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تسليمة له عليه الصلاة والسلام أى فان داموا على التولى والاعراض وعدم قبول مالقى اليهم من البينات ﴿فَأَمَّا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٨٢﴾ أى فلا يضررك لأن وظيفتك هى البلاغ الموضح أو الواضح وقد فعلته بما لا يزيد عليه فهو من باب وضع السبب موضع المسبب ، وقال ابن عطية: تقدير المعنى إن أعرضوا فقلت بقادر على خلق الايمان فى قلوبهم فانما عليك البلاغ لخلق الايمان، وجوز أن يكون (تولوا) مضارع حذفته إحدى تاءيه وأصله تتولوا فلا التفات لكن قيل عليه: إنه لا يظهر حيث ارتباط الجزاء بالشرط الا بتكلف ولذا لم يلتفت اليه بعض المحققين ، وفى التعبير بصيغة التفعيل اشارة كما قيل الى أن الفطرة الأولى داعية الى الاقبال على الله تعالى والاعراض لا يكون الا بنوع تكلف ومعالجة ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ﴾ استئناف لبيان أن تولى المشركين واعراضهم عن الاسلام ليس لعدم معرفتهم نعمة الله سبحانه أصلا فانهم يعرفونها أنها من الله تعالى ﴿ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ بأفعالهم حيث لم يفرّدوا منعمها بالعبادة فكأنهم لم يعبدوه سبحانه أصلا وذلك كفران منزل منزلة الانكار * وأخرج ابن جرير، وغيره عن مجاهد أنه قال: إنكارهم إياها قولهم: ورثناها من آبائنا، وأخرج هو وغيره أيضاً عن عون بن عبد الله أنه قال: إنكارهم إياها أن يقول الرجل: لولا فلان أصابني كذا وكذا ولولا فلان لم أصب كذا وكذا وفى لفظ إنكارها إضافتها الى الاسباب، وقيل: قولهم هى بشفاعه آلهتهم عند الله تعالى، وحكى صاحب الغنيان يعرفونها فى الشدة ثم ينكرونها فى الرخاء، وقيل: يعرفونها بقلوبهم ثم ينكرونها بألسنتهم * وأخرج ابن المنذر وغيره عن السدى أنه قال النعمة هنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ورجح ذلك الطبرى أى يعرفون أنه عليه الصلاة والسلام نبي بالمعجزات ثم ينكرون ذلك ويجحدونه عناداً، وفى لفظ ابن أبي حاتم أنه قال هذا فى حديث أبى جهل والاختس حين سأل الاختس أباجبل عن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: هو نبي ومعنى (ثم) الاستبعاد الانكار بعد المعرفة لأن حق من عرف النعمة الاعتراف بها وأداء حقها لا إنكارها، واسناد المعرفة والانكار المتفرع عليها الى ضمير المشركين على الاطلاق من باب اسناد حال البعض الى الكل فان بعضهم ليسوا كذلك كما هو ظاهر قوله سبحانه: ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ٨٣﴾ أى المنكرون بقلوبهم غير المعترفين بما ذكر ، والحكم عليهم بمطابق الكفر المؤذن بالكمال من حيث الكمية لا ينافى كمال الفرقة الأولى من حيث الكيفية كذا قيل ، وجوز أن يكون الاسناد السالف على ظاهره والمراد أن أكثرهم المصرّون الثابتون على كفرهم الى يوم يلقونه فالتعبير بالاكثر لعله تعالى أن منهم من يؤمن، وقيل: المعنى وأكثرهم الجاحدون عناداً، والتعبير بالاكثر إما لأن بعضهم لم يعرف الحق لنقصان عقله وعدم اهتدائه اليه أو لعدم نظره فى الأدلة نظراً يؤدى

الى المطلوب اولاً لأنه لم يقم عليه الحجة لكونه لم يصل الى حد المكلفين لصغره ونحوه وإما لأنه يقام مقام الكل فتأمل *
 ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ ﴾ جماعة من الناس ﴿ شَهِيدًا ﴾ يشهد لهم بالإيمان والطاعة وعليهم بالكفر والعصيان ، والمراد به يروى ابن المنذر . وغيره عن قتادة نبي تلك الأمة ﴿ ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ أى فى الاعتذار كما قال سبحانه : (هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون) والظاهر أنهم يستأذنون فى ذلك فلا يؤذن لهم ، ويحتمل أنهم لاستئذان منهم ولا إذن إذ لا حجة لهم حتى تذكر ولا عذر حتى يعتذر ، وقال أبو مسلم : المعنى لا يسمع كلامهم بعد شهادة الشهداء ولا يلتفت اليه كما فى قول عدى بن زيد :

فى سماع يأذن الشيخ له وحديث مثل ماذى مشار

وقيل : لا يؤذن لهم فى الرجوع الى دار الدنيا ، والاول مروي عن ابن عباس وأبي العالية وثم للدلالة على أن ابتلاءهم بعدم الاذن المنبئ عن الاقنات السكلى وذلك عندما يقال لهم : اخسئوا فيها ولا تكلمون أشد من ابتلائهم بشهادة الانبياء عليهم السلام فهى للتراخي الرتبى ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْبُرُوقِ ﴾ أى لا يطلب منهم أن يربلوا عتب ربهم أى غضبه بالتوبة والعمل الصالح إذا آخرة دار الجزاء لادار العمل والرجوع الى الدنيا ما لا يكون ، وقول الزمخشري : أى لا يقال لهم : ارضوا ربكم تفسير باللازم ، وقيل : المعنى ولا يطلب رضاهم فى انفسهم بالتأطع بهم من استعته كاعتبه إذا أعطاه التمتي وهى الرضا وأياما كان فالمراد استمرار النفي لانفى الاستمرار ، وانتصاب الظرف على ما قال الحوفي . وغيره بمحذوف تقديره اذكر وقدره بعضهم خوفهم وهو فى ذلك مفعول به ، وقيل : وهو نصب على الظرفية بمحذوف أى يوم نبعث يحيق بهم ما يحيق ، وقال الطبري : هو معطوف على ظرف محذوف العامل فيه ينكرونها أى ثم ينكرونها اليوم ويوم نبعث من كل أمة شهيداً فيشهد عليهم ويكذبهم وليس بشيء وتجري هذه الاحتمالات فى قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ ﴾ أى الذى يستوجبونه بظلمهم وهو عذاب جهنم ، والمراد من الذين ظلموا الذين كفروا وكان الظاهر الضمير إلا أنه أقيم المظهر مقامه للنمى عليهم بما ذكر فى حيز الصلة وتعليق الرؤية بالعذاب للبالغة ، وقيل : المراد به جهنم نفسها مجازاً ، ويراد بضميره فى قوله تعالى : ﴿ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ ﴾ معناه الحقيقي على سبيل الاستخدام وليس بذاك وهذه الجملة قيل : مستأنفة ، وقيل : جواب إذا بتقدير فهو لا يخفف لأن المضارع مثبتاً كان أو منفياً اذا وقع جواب إذا لا يقترب بالفاء ، واستظهره ذلك أبو حيان ونقل عن الحوفي القول بأنه جواب وأنه العامل فى «إذا» ثم قال : وقد تقدم لنا أن ما تقدم فاء الجواب فى غير أما لا يعمل فيما قبله وبيناً أن العامل فى «إذا» الفعل الذى يليها كسائر أدوات الشرط وإن كان ليس قولاً لجمهور وتعقب الخفاجى القول بالجوابية بأنه محتاج إلى ما سمعت من التقدير وهو مع كونه خلاف الأصل مناف للغرض فى تغاير الجملتين فى النظم يعنى قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابَ ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تَنْظُرُونَ ﴾ ٨٥ أى يملون وهو أن عدم التخفيف واقع بعد رؤية العذاب فلذا لم يؤت بجملة اسمية بخلاف عدم الالهاله فانه ثابت لهم فى تلك الحالة اهـ . وفى كلام الزمخشري كما فى الكشف إشعار بأن الناصب المحذوف إذا بغتهم وإنه هو الجواب حيث قال بعد أن بين وجه انتصاب اليوم وكذلك إذا رأوا العذاب بغتهم وثقل عليهم فلا يخفف عنهم ولا هم ينظرون كقوله تعالى : ﴿ بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْةٌ فَتَبْتَهُمْ ﴾ الآية ، وفيه إشعار أيضاً بان عدم التخفيف والانظار يدل على اتقائه

ومباغتته كما صرح به في الآية الأخرى حيث أبت الاتيان بغتة والبهت الذي هو الاثقال وزيادة ورتب عليه « فلا يستطيعون ردها ولا هم ينظرون » ومثل هذه العاء فصيحة عنده فافهم ، وفي التفسير الكبير قال المتكلمون إن العذاب يجب أن يكون خالصا عن شوائب النفع وهو المراد بقوله تعالى : (لا يخفف عنهم) ويجب أن يكون دائما وهو المراد من قوله سبحانه : (ولا هم ينظرون) وفيه نظر هـ

(وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ) الذين كانوا يزعمونهم شركاء لله سبحانه وتعالى ويعبدونهم معه عز وجل ، والمراد بهم كل من اتخذوه شريكا له جل وعلا من صنم ووثن وشيطان وأدمى وملك واضافتهم الى ضمير المشرकिन لهذا الاتخاذ، وقيل : أريد بهم معبوداتهم الباطلة كما تقدم ، والاضافة اليهم لأنهم جعلوا لهم نصيبا من أموالهم وانعامهم ، واقتصر بعضهم على الاصنام ولعل التعميم أولى ، وقال الحسن : شركاؤهم الشياطين شركوهم في الاموال والاولاد ، وقيل : شركوهم في الكفر أى كفروا مثل كفرهم ، وقيل : شركوهم في وبال ذلك حيث حملوهم عليه (قَالُوا) أى بالسنتهم وقيل : ختم الله تعالى على أفواههم وانطق جوارحهم فقالت عنهم (رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ) أى نعبدكم ونطيعهم واعلمهم قالوا ذلك طمعا في توزيع العذاب بينهم . واعترض بأنه لا يناسب تفسير الشركاء بالاصنام وفيه انها تجيء على حالة يعقل معها عذابها فلا بأس في ذلك سواء فسرت الشركاء بالاصنام فقط أو بما يعمرها وغيرها ، وقال أبو مسلم : مقصودهم من ذلك احالة الذنب على الشركاء ظنا منهم ان ذلك ينجيهم من عذاب الله تعالى أو ينقص من عذابهم شيئا هـ

وتعقبه القاضى بأنه بعيد لأن الكفار يعلمون علما ضروريا في الآخرة ان العذاب سينزل بهم ولا نصرة ولا فدية ولا شفاعة ، وأورد نحوه على ما ذكرنا بناء على أنهم يعلمون علما ضروريا أيضا أنه لا يحمل أحدا من عذابهم شيئا هـ وأجيب بأنه على تقدير تسليم حصول العلم الضروري لهم بذلك إذ ذاك يجوز أن يدهشوا فيغفلوا عن ذلك فيقولوا ما يقولون طامعين فيما ذكر وهو نظير قولهم : « ربنا خفف عنا يوما من العذاب . يا مالك ليقتض علينا ربك . ربنا أخرجنا نعمل صالحا الى غير ذلك مما لهم علم ضرورى عند بعضهم بأنه لا يكون . وقيل : ان القوم مع علمهم بأن ما يرجونه ويطمعون فيه لا يحصل لهم أصلا وعدم غفلتهم عن ذلك تغلبهم أنفسهم بمقتضى الطبيعة لشدة ما هم فيه والعياذ بالله تعالى حتى تعلق آمالها بالحوال ، وقيل : قالوا ذلك اعترافا بأنهم كانوا مخطئين في عبادتهم . وتعقب بأنه لا يناسب قوله تعالى : « من دونك » وفيه تأمل . نعم قوله تعالى : (فَالْقَوَا) أى

شركاؤهم (إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ ٨٦) أظهر ملامة للاول فان التكذيب اياهم فيما قالوا ظاهر في كونه للدافعة والتخلص عن غائلة مضمونه والظاهر أن التكذيب راجع الى دعوى انهم كانوا يعبدونهم أو يطيعونهم من دون الله تعالى ومرادهم على ما قيل : انكم ما عبدتمونا حقيقة وانما عبدتم أشياء تصورتموها بأذهانكم الفاسدة وزعمتم انا هاتيك الاشياء وهيات هيات ليس بيننا وبينها جهة جامعة ولا علاقة نافعة ، وقيل : انما كذبوهم وقد كانوا يعبدونهم لأن الاوثان ما كانوا راضين بعبادتهم لهم فكأن عبادتهم لم تكن عبادة لهم كما قالت الملائكة عليهم السلام : « بل كانوا يعبدون الجن » يعنون ان الجن هم الذين كانوا راضين بعبادتهم لا نحن ، والشياطين وان كانوا راضين بعبادتهم لهم لكنهم لم يكونوا حاملين لهم على وجهه القسر

والالغاء كما قال ابليس : (وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى) فكأنهم قالوا : ما عبدتمونا حقيقة وانما عبدتم أهواءكم ، وقيل : يجوز أن يكون الشياطين كاذبين فى اخبارهم بكذب من عبدهم كما كذب ابليس عليه اللعنة فى قوله : (انى كفرت بما أشركت، ونى من قبل) وجوز أن يكون التكذيب راجعا الى أنهم شركاء لله سبحانه لا الى أنهم كانوا يعبدونهم ومرادهم تنزيه الله جل وعلا عن الشريك فى ذلك الموقف، وخص هذا بعضهم بتقدير ارادة الشياطين من الشركاء فانهم، والظاهر أن قائل هذا جميع الشركاء ولا يمنع من ذلك تفسيره بما يعم الاصنام اذ لا بعد فى أن ينطقها الله تعالى الذى أنطق كل شىء بذلك، وجوز على التعميم أن يكون القائل بعضهم وهو من يعقل منهم؛ وكان الظاهر - فقالوا لهم انكم لكاذبون - الا انه عدل الى ما فى النظم الكريم للإشارة الى أنهم قالوا ذلك لهم على وجه الافصاح بحيث يدرك ويمتاز عن غيره، وفيه من الاشعار بالحرص على تكذيبهم ما فيه ، ويؤيد ذلك تأكيدهم الجملة الدالة على تكذيبهم أتم تأكيده، وهى فى موضع البدل من القول كما قال الامام أى ألقوا اليهم انكم لكاذبون ﴿ وَالْقَوَا ﴾ أى الذين أشركوا ، وقيل : هم وشركاؤهم جميعا ، والا كثرون على الاول ﴿ إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَام ﴾ الاستسلام والانقياد لحكمه تعالى العزيز الغالب بعد الالباء والاستكبار فى الدنيا فلم يكن لهم اذ ذاك حيلة ولا دفع . وروى يعقوب عن أبى عمرو أنه قرأ (السلام) باسكان اللام ، وقرأ مجاهد السلام بضم السين واللام ﴿ وَضَلَّ عَنْهُمْ ﴾ ضاع . بطل ﴿ مَا كَانُوا يَفْتَرونَ ٨٧ ﴾ من ان الله سبحانه شركاء وانهم ينصرونهم ويشفعون لهم حين سمعوا ماسمعوا • هذا ﴿ ومن باب الإشارة فى الآيات ﴾ * (ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم يربهم يشركون) بنسبة ذلك الى غيره سبحانه ورؤيته منه (ليكفروا بما آتيناهم) من النعمة بالغفلة عن منعها (فتمتعوا فسوف تعلمون) وبالذلك أوفسوف تعلمون بظهور التوحيد أن لا تأثير لغيره تعالى فى شىء . (ويجهلون لما لا يعلمون) فيعتقدون فيه من الجهالات ما يعتقدون وهو السوى (نصيبا مما رزقناهم) فيقولون هو أعطانى كذا ولولم يعطنى لكان كذا (وان لكم فى الانعام لعبرة نسقيكم بما فى بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) الإشارة فيه على ما فى أسرار القرآن الى ما تشربه الأرواح مما يحصل فى العقول الصافية بين النفس والقلب من زلال بحر المشاهدة وهناك منازل اعتبار المعبرين ، والإشارة فى قوله تعالى : (ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) على ما فيه أيضا الى ما تتخذه الأرواح والاسرار من ثمرات نخيل القلوب وأعناب العقول من نخر المحبة والانس الأخذ بها الى حضيرة القدس :

ولو فضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت اليه الروح وانتعش الجسم

(وأوحى ربك إلى النحل) قيل أى نحل الارواح (أن اتخذى من الجبال) أى جبال أنوار الذات (بيوتا) مقار لتسكنن فيها (ومن الشجر) أى ومن أشجار أنوار الصفات (وما يعرشون) أنوار عروش الافعال (ثم كل من كل الثمرات) أى من ثمرات تلك الاشجار الصفاتية ونور بهاء الانوار الذاتية وازهار الانوار الافرعية (فاسلكى سبل ربك) وهى صحارى قدسه تعالى وبرارى جلاله جل شأنه (ذللا) منقادا لما أمرت به (يخرج من بطونها شراب) وهو شراب معرفته تعالى بقدم جلاله وعز بقائه وتقديسه ذاته سبحانه (يختلف

(ألوانه) باختلاف الثمرات (فيه شفاء للناس) لكل مريض المحبة وسقيم الالفة ولديغ الشوق، وقيل: الإشارة بالنحل إلى الذين هم في مبادئ السلوك من أرباب الاستعداد، ومن هنا قال الشيخ الأَكْبَرُ قدس سره في مولانا ابن الفارض قدس سره حين سئل عنه: نحلة تدندن حول الحى أمرهم الله تعالى أولا أن يتخذوا مقارن العقائد الدينية التي هي كالجبال في الرسوخ، الثبات ومن العبادات الشرعية التي هي كالشجر في التشعب ومن المعاملات المرضية التي هي كالعروش في الارتفاع ثم يسلكوا سبله سبحانه وطرقه الموصلة إليه جل شأنه من تهذيب الباطن والمراقبة والفكر ونحو ذلك متذللين خاضعين غير معجبين، وفي ذلك إشارة إلى أن السلوك إنما يصبح بعد تصحيح العقائد ومعرفة الأحكام الشرعية ليكون السالك على بصيرة في أمره والا فهو كمن ركب متن عمياء وخطب خطب عشواء، ومق سالك على ذلك الوجه حصل له الفوز بالمطلوب وتفجرت ينابيع الحكمة من قلبه وصار ما يقذف به قلبه كالعسل شفاء من علل الشهوات وأمراض النفس لاسيما مرض التثبط والتكاسل عن العبادة وهو المرض البلغمي. وقال أبو بكر الوراق: النحلة لما اتبعت الأمر وسلكت سبل ربها على ما أمرت به جعل لعبائها شفاء للناس كذلك المؤمن إذا اتبع الأمر وحفظ السر وأقبل على ربه عز وجل جعل رؤيته وكلامه ومجالسته شفاء للخلق فمن نظر إليه اعتبر ومن سمع كلامه اتعظ ومن جالسه سعد انتهى. وفي الآية إشارة أيضا إلى أنه تعالى قد يودع الشخص الحقيق الشئ العزيز فانه سبحانه أودع النحل وهي من أحقر الحيوانات وأضعفها العسل وهو من أذل المذوقات وأحلاها فلا ينبغي التقيد بالصور والاحتجاب بالهيات، وفي الحديث «رب أشعث أغبر ذي طمرين لو أقسم على الله تعالى لأبره» وعن يعسوب المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق) قيل: الإشارة فيه إلى تفاوت أرزاق السالكين فزرق بعضهم طاعات، وبعض آخر مقامات وبعض حالات وبعض مكاشفات وبعض مشاهدات وبعض معرفة وبعض محبة وبعض توحيد إلى غير ذلك، وذكروا أن رزق الأشباح العبودية ورزق الأرواح رؤية أنوار الربوبية ورزق العقول الأفكار ورزق القلوب الأذكار ورزق الأسرار حقائق العلوم الغيبية المكشوفة لها في مجالس القرب ومشاهدة الغيب (فلا تضربوا الله الأمثال) لقدسده تعالى عن الأوهام والأشارات والعبارات وتنزهه سبحانه عن درك الخليفة فإن الخالق لا يدرك الا خلقا، ولذا قال على كرم الله تعالى وجهه: انما تحد الأدوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها فلا يعرف الله تعالى الا الله عز وجل وعلل النهى بقوله تعالى: (إن الله يعلم وأتمم لا تعلمون) (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا) محبا لغير الله تعالى ولا شك أن المحب أسير بيد المحبوب لا يقدر على شئ ملأنه مقيد بوفاق المحبة (ومن رزقناه منا رزقا حسنا) فجعلناه محبا لنا مقبلا بقلبه علينا متجردا عما سوانا وآتيناه من لدنا علما (فهو ينفق منه سرا) وذلك من النعم الباطنة (وجهرا) وذلك من النعم الظاهرة (وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم) لا استعداد فيه للخطب وهو مثل المشرك (لا يقدر على شئ) لعدم استطاعته وقصور قوته للنقص اللازم لاستعداده (وهو كل على مولاة) لعجزه بالطبع عن تحصيل حاجة (أيما وجهه لا يأت بخير) لعدم استعداده وشرارته بالطبع فلا يناسب إلا الشر الذي هو العدم (هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل) وهو الموحد القائم بالله تعالى الفاني عن غيره، والعدل على ما قيل: ظل الوحدة في عالم الكثرة (وهو على صراط مستقيم) صراط العزيز الحميد الذي عليه خاصته تعالى من أهل البقاء بعد الفناء الممدود على نار الطبيعة لأهل الحقيقة يمدون عليه كالبرق اللامع (ولله غيب السموات والأرض) علم مراتب الغيوب أو ما غاب من حقيقتيها أو ما خفي فيهما من أمر

القيامة الكبرى (وما أمر الساعة) أى القيامة الكبرى بالقياس إلى الامور الزمانية (الاكلع البصر أو هو أقرب) وهو بناء على التمثيل والافتد قيل : إن أمر الساعة ليس بزمانى وماكان كذلك يدركه من يدركه لافى الزمان (إن الله على كل شىء قدير) ومن ذلك أمر الساعة (والله أخرجكم من بطون امهاتكم لاتعدون شيئاً) الآية، قال فى أسرار القرآن : أخبر سبحانه أنه أخرجهم من بطون الاقدار وأرحام العدم وأصلاّب المشيئة على نعمت الجهل لايعلمون شيئاً من أحكام الربوبية وأهور العبودية وأوصاف الازل فالبسهم اسماعاً من نور سمعه وكناسهم ابصاراً من نور بصره وأودع فى قلوبهم علوم غيبته لعلمهم يشكرونه انتهى . وهو ظاهر فى أن المراد بالافتدة القلوب •

وذكر بعض من أدركناه من المرتاضين فى كتابه الفوائد وشرحه أن مشاعر الانسان الصدر، والمراد به الخيال والنفس السكّية التى هى محل الصور العلمية كلية أو جزئية فهو محل العلم المقابل للجهل، والقلب وهو محل المعانى واليقين بالنسب الحكيمية ويقابله الشك والريب، والفؤاد وهو محل المعارف الإلهية المجرد عن جميع الصور والنسب والاضاع والاشارات والجهات والاقوات ويقابلها الانكار وهو أعلى المشاعر ، ونور الله تعالى المشار اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى » وهو الوجود لانه الجهة العليا من الانسان أعنى وجهه من جهة ربه وبه يعرف الله تعالى وهو فى الانسان بمنزلة الملك فى المدينة والقاب بمنزلة الوزير له انتهى ، وله أيضاً كلام فى الام وكذا فى الاب غير ما ذكر ، وذلك أنه يطلق الاب على المادة والام على الصورة ، وزعم أن قول الصادق رضى الله تعالى عنه : ان الله تعالى خلق المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته فالمؤمن أخو المؤمن لايه وأمه أبوه النور وأمه الرحمة اشارة الى ذلك وأن ما اصطلم عليه المتقدمون والحكماء من أن الاب هو الصورة والام هى المادة وأن الصورة اذا سكحت المادة تولد عنهما الشىء توهما منهم أن النشور والخلق فى بطن المادة بعيد من جهة المناسبة الى آخر ما قال فتفطن وإياك أن تعدل عن الطريق السوى (ألم يروا إلى الطير مسخرات فى جو السماء) فيه اشارة الى تسخير طير القوى الروحانية والنفسانية من الفكر والعقل النظرى والعملى بل الوهم والتخيل فى فضاء عالم الأرواح (مايسكنهن) من غير تعلق بمادة ولا اعتماد على جسم ثقيل (الا الله) عز وجل (والله جعل لكم مما خالق ظلالاً) وهو ما يستظل به من وهج نار الحاجة فالماء ظل للعطشان والطعام ظل للجيعان (١) وكل مايقوم بحاجة شخص ظل له ، وفى الخبر السلطان ظل الله تعالى فى الارض يأوى اليه كل مظلوم ، وقيل : الظلال الأولياء يستظل بهم المريدون من شدة حر الهجران ويأوون اليهم من قهر الطغيان ، وقد يؤل قوله تعالى : (وجعل لكم من الجبال اكثانا) بنحو هذا فما أشبه الأولياء بالجبال (وجعل لكم سرايل تقيمكم الحر) فيه اشارة الى ما جعل للعارفين من سرايل روح الانس لثلا يحترقوا بنيران القدس وأشار تعالى بقوله جل جلاله : (وسرايل تقيمكم بأسكم) الى ما من به من المعرفة والحجة ليدفع بذلك كيد الشياطين والنفس (كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون) تنقادون لأمره سبحانه فى العبودية وتخضعون لمز الربوبية ، قال ابن عطاء : تمام النعمة السكون الى المنعم ، وقال حمدون : تمامها فى الدنيا المعرفة وفى الآخرة الرؤية ، وقال أبو محمد الحريرى : تمامها خلو القلب من الشرك الخفى وسلامة

النفس من الرياء والسمعة (يعرفون نعمة الله) وهي هداية النبي أو وجوده بقوة الفطرة (ثم يشكرونها) لعنادهم وغلبة صفات نفوسهم (وأكثرهم الكافرون) لشهادة فطرتهم بحقيقته (ويوم نبعث من كل أمة شهيداً ثم لا يؤذن للذين كفروا) في الاعتذار عن التخلف عن دعوته اذ لا عذر لهم (ولاهم يستعجبون) لأنهم قد حق عليهم القول بمقتضى استعدادهم نسأل الله تعالى العفو والعافية (والقوا الى الله يومئذ السلم) قيل: هذا في الموقف الثاني حين تضعف غواشي أنفسهم المظلمة وترق حجبا الكثيفة وأما في الموقف الأول حين قوة هيات الرذائل وشدة شكيمة النفس في الشيطنة فلا يستسلمون كما يشير اليه قوله تعالى: (يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم) وقيل: المستسلمون بعض والخالفون بعض فافهم والله تعالى أعلم.

(الَّذِينَ كَفَرُوا) في أنفسهم (وَصَدُّوا) غيرهم (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) بمنع من يريد الاسلام عنه وبحمل من استخفوه على الكفر فالصد عن السبيل أعم من المنع عنه ابتداء وبقاء. كذا قيل: والظاهر الأول، والظاهر أن الموصول مبتدا وقوله تعالى: (زِدْنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ) خبره، وجوز ابن عطية كون الموصول بدلا من فاعل (يفترون) ويكون (زدناهم) مستأنفا، وجوز بعضهم كون الأول نصبا على الذم أو رفعا عليه فيضمير الناصب والمبتدا وجوبا و(زدناهم) بحاله، وهذه الزيادة اما بالشدة أو بنوع آخر من العذاب والثاني هو المأثور، فقد أخرج ابن مردويه. والخطيب (١) عن البراء أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن ذلك فقال: «عقارب أمثال النخل الطوال ينهشونهم في جهنم» وروى نحوه الحاكم وصححه. والبيهقي. وغيره عن ابن مسعود.

وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال: إن أهل النار إذا جزعوا من حرها استغاثوا بضحضاح في النار فاذا أتوه تلقاهم عقارب كأنهن البغال الدهم وأفاعي كأنهن البخاتي فتضربهم فذلك الزيادة، وعن ابن عباس أنها أنهار من صفر مذاب يسيل من تحت العرش يعذبون بها، وعن الزجاج يخرجون من حر النار إلى الزمهرير فيبادرون من شدة برده إلى النار (بِمَا كَانُوا يَفْسُدُونَ ٨٨) متعلق - بزدناهم - أي زدناهم عذابا فوق العذاب الذي يستحقونه بكفرهم بسبب استمرارهم على الفساد وهو الصد عن السبيل، وجوز أن يفسر ذلك بما هو أعم من الكفر والصد، والمعنى زدناهم عذابا فوق عذابهم الذي يستحقونه بمجرد الكفر والصد بسبب استمرارهم على هذين الأمرين الفاسدين، ووجه ذلك أن البقاء على المعصية يومين مثلا أقبح من البقاء عليها يوما والبقاء ثلاثة أيام أقبح من البقاء يومين وهكذا، ومن هنا قالوا: الإصرار على الصغيرة كبيرة، وقيل: إن أهل جهنم يستحقون من العذاب مرتبة مخصوصة هي ما يكون لهم أول دخولها والزيادة عليها لإنهاى لحفظها إذ لو لم تزد لألفوها ووطأت أنفسهم بها كمن وضع يده في ماء حار مثلاً فانه يجد أول زمان وضعها مالا يجده بعد مضي ساعة وهو كما ترى.

(وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ) وهو كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما نبيهم الذي بعث فيهم في الدنيا، ومعنى كونه (من أنفسهم) أنه منهم، وذلك ليكون أقطع للمعذرة، ولا يرد لوط عليه السلام فانه لما تأهل فيهم وسكن معهم عد منهم أيضا، وقال ابن عطية: يجوز أن يبعث الله تعالى شهداء من الصالحين مع الانبياء عليهم السلام، وقد قال بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم: إذا رأيت أحدا على معصية فانه فان

أطاعك والا كنت شهيدا عليه يوم القيامة ، وذكر الامام في الآية قولين الاول أن كل نبي شاهد على قومه كما تقدم ، والثاني إن كل قرن وجمع يحصل في الدنيا فلا بد أن يحصل فيهم من يكون شهيدا عليهم ولا بد أن لا يكون جائز الخطأ والاحتاج إلى آخر وهكذا فيلزم التسلسل ، ووجود الشهيد كذلك في عصر النبي ﷺ ظاهر وأما بعده فلا بد في كل عصر من اقوام تقوم الحجة بقولهم وهم قائمون مقام الشهيد المعصوم ، ثم قال : وهذا يقتضي أن يكون اجماع الامة حجة انتهى ، وإلى أنه لا بد في كل عصر من يكون قوله حجة على أهل عصره ذهب الجبائي واكثر المعتزلة ، قال الطبرسي في مجمع البيان : ومذهبهم يوافق مذهب اصحابنا يعني الشيعة وإن خالفه في أن ذلك الحجة من هو . وأنت تعلم أن الاستدلال بالآية على هذا المطلب ضعيف ، وتحقيق الكلام في ذلك يطلب من محله . وقال الاصم : المراد بالشهيد أجزاء من الانسان ، وذلك أنه تعالى ينطق عشرة أجزاء منه وهي الاذان والعينان والرجلان واليدان والجلد واللسان فتشهد عليه لأنه سبحانه قال في صفة الشهيد من أنفسهم . وتعقبه القاضي . وغيره بأن كونه شهيدا على الامة يقتضي أن يكون غيرهم . وأيضا قوله تعالى : (من كل أمة) يأتي ذلك إذ لا يصح وصف آحاد الاعضاء بأنها من الامة ؛ وأيضا مقابلة ذلك بقوله سبحانه : ﴿ وَجئنا بك شهيدا على هؤلاء ﴾ . يبعد ما ذكرنا لا يخفى ، والمراد بهؤلاء أمته ﷺ عند أكثر المفسرين ، ولم يستبعد أن يكون المراد بهم ما يشمل الحاضرين وقت النزول وغيرهم إلى يوم القيامة فإن أعمال أمته عليه الصلاة والسلام تعرض عليه بعد موته * فقد روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : «حياتي خير لكم تحذون ويحدث لكم وبماتي خير لكم تعرض على أعمالكم فما رأييت من خير حمدت الله تعالى عليه وما رأييت من شر استغفرت الله تعالى لكم» بل جاء أن أعمال العد تعرض على أقاربه من الموت ، فقد أخرج ابن أبي الدنيا عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : «لا تفضحوا أمواتكم بسيئات أعمالكم فانها تعرض على أوليائكم من أهل القبور» وأخرج أحمد عن أنس مرفوعا «إن أعمالكم تعرض على أقاربكم وعشائركم من الاموات فان كان خيرا استبشروا وإن كان غير ذلك قالوا : اللهم لا تمتهم حتى تهديهم كما هديتنا» وأخرجه أبو داود من حديث جابر بزيادة «والهمهم أن يعملوا بطاعتك» . وأخرج ابن أبي الدنيا عن أبي الدرداء أنه قال : «إن أعمالكم تعرض على موتاكم فيسرون ويساؤون» فكان أبو الدرداء يقول عند ذلك : اللهم إني أعوذ بك أن يمقتني خالي عبدالله بن رواحة إذا لقيته يقول ذلك في سجوده . والنبي ﷺ لأمته بمنزلة الوالد بل أولى ، ولم أقف على عرض أعمال الامم السابقة على أنبيائهم بعد الموت ولم أر من تعرض لذلك لانعيا ولا اثباتا ، فإن قيل : إنها تعرض فأمر الشهادة بما لا غبار عليه في نبي لم يبعث في أمته بعد خلوهم عنه نبي آخر ، وإن قيل : إنها لا تعرض احتاج أمر الشهادة إلى الفحص عن وجود أمر يفيد العلم المصحح لها والتزام أن الشهيد ليس هو النبي وحده كما سمعت فيما سبق ، ثم إن حديث العرض على نبينا عليه الصلاة والسلام بشكل عليه حديث «ليزادن عن الحوض اقوام» الخبر ، وقد ذكر ذلك المناوي ولم يحب عنه ، وقد أجبت عنه في بعض تعليقاتي فتأمل ، وقيل : المراد بهم شهداء الامم وهم الانبياء عليهم السلام لعله عليه الصلاة والسلام بعقائدهم واستجماع شرعه لقوا اعداء الامة لان كونه صلى الله تعالى عليه وسلم شهيدا على أمته علم مما تقدم فالآية مسوقة لشهادته عليه الصلاة والسلام على الانبياء ﷺ فتخلو عن التكرار . ورد بأن المراد بشهادته عليه الصلاة والسلام على أمته تركته وتعديله لهم بعد أن يشهدوا على تبليغ الانبياء عليهم السلام حسماء علموه من كتابهم

وهذا لم يعلم مما لم يكن تكرارا وهو الوارد في الحديث ، وقد ذكره غير واحد في تفسير قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) (و على) لا مضرورة فيها وإن ضرت فالضرر مشترك . نعم لم يفهم ما قبل شهادة هذه الأمة على تبليغ الانبياء عليهم السلام ليظهر كون هذه الشهادة للتركية كما في آية البقرة ، ولعل الامر في ذلك سهل . وفي ارشاد العقل السليم أن قوله تعالى : (ويوم نبعث) تكمير لما سبق ثنية للتهديد ، والمراد بهؤلاء الامم وشهداؤهم ، وإيثار لفظ المجيء على البعث لكمال العناية بشأنه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع انتهى * وتعقب بأن حمل (هؤلاء) على ما ذكر خلاف الظاهر ، وجوز أن يكون إيثار المجيء على البعث للايدان بالمغايرة بين الشهادتين بناء على أن شهادته صلى الله تعالى عليه وسلم على امته للتركية ولا كذلك شهادة سائر الانبياء عليهم السلام على اممهم * والظرف معمول لمخدوف كما مر ، والمراد به يوم القيامة ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾ الكامل في الكتابية الحقيقي بأن يخص به اسم الجنس ، وهذا على ما في البحر - استئناف اخبار وليس داخلا مع ما قبله لاختلاف الزمانين * وجوز غير واحد كونه حالا بتقدير قد ، وذكر بعض الافاضل أن قوله تعالى : (وجئنا بك) الخ إن كان كلاما مبتدأ غير معطوف على قوله سبحانه : (نبعث) (وشهدا) حالا مقدرة فلا اشكال في الحالية وإن كان عطفيا عليه ، والتعبير بالماضي لما عرف في امثاله ، فمضمون الجملة الحالية متقدم بكثير فلا يتمشى التأويل الذي ذكره في تصحيح كون الماضي حالا هنا ، ففي صحة كونه حالا كلام إلا أن يبني على عدم جريان الزمان عليه سبحانه وتعالى . وتعقب بأنه ليس شئ لأن قوله سبحانه : ﴿ تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ ﴾ يدخل فيه العقائد والقواعد بالدخول الاولى ، وذلك مستمر إلى البعث وما بعده ، ولا حاجة إلى ما قيل من أن المعنى بحيث أو بحال أنا كما نزلنا عليك وتلك الحيثية ثابتة له سبحانه وتعالى إلى الابد انتهى ، وفيه نظر .

وزعم بعضهم أن الجملة حال من ضمير الرفع في الفعل العامل في الظرف أى خوفهم ذلك اليوم وقد نزلنا عليك الكتاب ، وهو كما ترى والأسلم الاستئناف ، والتبيان مصدر يدل على التكثير على ما روى ثعلب عن الكوفيين . والمبرد عن البصريين ، قال سلامة الانباري في شرح المقامات : كل ماورد من المصادر عن العرب على تفعال فهو بفتح التاء الالفاظتين وهما تبيان وتلقاء ، وقال ابن عطية : هو اسم وليس بمصدر ، وهذه الصيغة أيضا في الاسماء قليلة ، فمن ابن مالك أنه قال في نظم الفرائد : جاء على تفعال بالكسر وهو غير مصدر رجل تكلام وتلقام وتلعاب وتمساح للكذاب وتضراب للناقة القرية بضراب الفحل وتتراد لبيت الحمام وتلفاف لثوبين ملفوفين وتجفاف لما تجلل به الفرس وتهواء لجزء ماض من الليل وتنبال للقصور اللثيم وتعشار وتبراك لموضعين ، وزاد ابن جعوان تمثال وتيفاق لموافقة الهلال ، واقتصر أبو جعفر النحاس في شرح المعاني على أقل من ذلك فقال : ليس في كلام العرب على تفعال الاربعة أسماء وخامس مختلف فيه يقال تبيان ويقال لقلادة المرأة تقصار وتعشار وتبراك والخامس تمساح وتمسح أكثر وافصح انتهى ، والمعروف أن (تبيان) مصدر وليس باسم وإن قيل : إنه قول أكثر النحويين ، وجوز الزجاج فيه الفتح في غير القرآن ، والمراد من (كل شئ) على ما ذهب اليه جمع ما يتعاق بأمر الدين أى يباينا بليغا لكل شئ . يتعلق بذلك ومن جملة أحوال الامم مع انبيائهم عليهم السلام ، وكذا ما أخبرت به هذه الآية من بعث الشهداء وبعثه عليه الصلاة والسلام ، فانظام

الآية بما قبلها ظاهر ، والدليل على تقدير الوصف المخصص للشيء المقام وأن بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام إنما هي إيمان الدين ، ولذا أجيب السؤال عن الالهة بما أجيب ، وقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » وكون الكتاب تبياناً لذلك باعتبار أن فيه نصاً على البعض واحالة للبعض الآخر على السنة حيث أمر باتباع النبي ﷺ ، وقيل فيه : (وما ينطق عن الهوى) وحثاً على الاجماع في قوله سبحانه : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية فانها على ما روى عن الشافعي وجماعة دليل الاجماع ، وقد رضى صلى الله تعالى عليه وسلم لآيمته باتباع أصحابه حيث قال عليه الصلاة والسلام : (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ) وقد اجتهدوا وقاسوا ووطؤوا طرق الاجتهاد فكانت السنة والاجماع والقياس مستندة إلى تبيان الكتاب ، وقال بعض : (كل) للتكثير والتفخيم كما في قوله تعالى : (تدمر كل شيء بأمر ربها) إذ يأتي الاحاطة والتعميم ما في التبيان من المبالغة في البيان وأن من أمور الدين تخصيصاً لا يقتضيه المقام . ورد الثاني بما سمعت آتفاً ؛ والاول بأن المبالغة بحسب الكمية لا الكيفية كما قيل في قوله تعالى : (وما ربك بظلام للعبيد) إنه من قولك : فلان ظالم لعبده وظلام لعبيده ، ومنه قوله سبحانه : (وما للظالمين من انصار) وقال بعضهم : لكل من القولين وجهة والمرجح للاول ابقاء . (كل) على حقيقتها في الجملة ، وتعقب بأنه يرجح الثاني ابقاء (شيء) على العموم وسلامته من التقدير الذي هو خلاف الاصل ومن المجاز على قول : نعم ذهب أكثر المفسرين إلى اعتبار التخصيص وروى ذلك عن مجاهد *

وقال الجلال المحلى في الرد على من لم يجوز تخصيص السنة بالكتاب : إنه يدل على الجواز قوله تعالى : (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) وإن خص من عمومها ما خص بغير القرآن ، وتوجيه كونه تبياناً لكل ما يتعلق بالدين بما تقدم هو الذي يقتضيه كلام غير واحد من الاجلة ، فعن الشافعي رضى الله تعالى عنه أنه قال مرة بمكة : سلوني عما شئتم أخبركم عنه من كتاب الله تعالى فقليل له : ماتقول في المحرم بقتل الزنور ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وحدثنا سفيان بن عيينة عن عبد الملك بن عمير عن ربي بن حراش عن حذيفة بن اليمان عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » وحدثنا سفيان عن مسعر بن كدام عن قيس بن مسلم عن طارق ابن شهاب عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه أمر بقتل المحرم الزنور ، وروى البخارى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قال : « لعن الله تعالى الواشمات والمتوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى » فقالت له امرأة في ذلك فقال : مالى لألعن من لعن رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله تعالى فقالت له : لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) قالت : بلى . قال : فانه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه * وذهب بعضهم إلى ما يقتضيه ظاهر الآية غير قائل بالتخصيص ولا بأن (كل) للتكثير فقال : ما من شيء من أمر الدين والدنيا الا يمكن استخراجه من القرآن وقد بين فيه كل شيء بياناً بليغاً واعتبر في ذلك مراتب الناس في الفهم فرب شيء يكون بياناً بليغاً القوم ولا يكون كذلك لآخرين بل قد يكون بياناً لواحد ولا يكون بياناً لآخر فضلاً عن كون البيان بليغاً أو غير بليغ وليس هذا الالتفات قوى البصائر ، ونظير ذلك اختلاف مراتب الاحساس لتفاوت قوى الابصار ، وقيل : معنى كونه تبياناً أنه كذلك في نفسه وهو لا يستدعى وجود مبين

له فضلا عن تشارك الجميع في تحقق هذا الوصف بالنسبة اليهم بأن يفهموا حال كل شيء منه على اتم وجه ، ونظير ذلك الشمس فانها منيرة في حد ذاتها وإن لم يكن هناك مستنير او ناظر ، ويغنى عن هذا الاعتبار اعتبار أن المبالغة بحسب الكمية لا الكيفية ، ويؤيد القول بالظاهر أن الشيخ الاكبر قدس سره وغيره قد استخرجوا منه ما لا يحصى من الحوادث الكونية . وقد رأيت جدولا حرفيا منسوبا إلى الشيخ كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل المحشر ، وآخر كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل الجنة ، وآخر كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل النار وكل ذلك على ما يزعمون مستخرج من الكتاب الكريم ، ومثل هذا الجفر الجامع المنسوب إلى أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه فانهم قالوا : إنه جامع لما شاء الله تعالى من الحوادث الكونية وهو أيضا مستخرج من القرآن العظيم .

وقد نقل الجلال السيوطي عن المرسى أنه قال : جمع القرآن علوم الاولين والآخرين بحيث لم يحط بها علما حقيقة الا المتكلم به ثم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خلا ما استأثر به سبحانه ثم ورث عنه معظم ذلك سادات الصحابة وأعلامهم مثل الخلفاء الاربعة ومثل ابن عباس وابن مسعود حتى قال الأول : لو ضاع لي عقالي بعير لوجدته في كتاب الله تعالى ثم ورث عنهم التابعون لهم باحسان ثم تقاصرت الهمة وفترت العزائم وتضائل أهل العلم وضعفوا عز حمل ما حمله الصحابة والتابعون من علومه وسائر فنونه فنوعوا علومه وقامت كل طائفة بفن من فنونه ، وقيل : لا يخلو الزمان من عارف بجميع ذلك وهو الوارث المحمدي ويسمى الغوث وقطب الاقطاب والمظهر الاثم ومظهر الاسم الاعظم الى غير ذلك ، ويرد على هؤلاء القائلين حديث التأيير وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « أتم أعلم بأمور دنياكم » وأجيب بأنه يحتمل أن يكون ذلك منه عليه السلام قبل نزول ما يعلم منه عليه الصلاة والسلام حال التأيير ، ويحتمل أن يكون بعد النزول وقال ذلك عليه السلام قبل الرجوع اليه والنظر فيه ولو رجع ونظر لعلم فوق ما علموا فأعليتهم بأمور دنياهم انما جاءت لكون علمهم بذلك لا يحتاج الى الرجوع والنظر وعلمه عليه الصلاة والسلام يحتاج الى ذلك وهذا كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم « لو استقبلت ما استدبرت لما سقت الهدى » مع أن سوق الهدى من الأمور الدينية ، وقد قالوا : إن القرآن العظيم تبيان لها ، وهذا يرد عليهم لولا هذا الجواب فتأمل فالبحث بعد غير خال عن القيل والقال ، وقال بعضهم : إن الأمور إما دينية أو دنيوية والدنيوية لا اهتمام للشارع بها اذ لم يبعث لها والدينية إما أصلية أو فرعية والاهتمام بالفرعية دون الاهتمام بالأصلية فإن المطلوب أولا بالذات من بعثة الانبياء عليهم السلام هو التوحيد وما أشبهه بل المطلوب من خالق العباد هو معرفته تعالى كما يشهد له قوله سبحانه : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) بناء على تفسير كثير العبادة بالمعرفة ، وقوله تعالى في الحديث القدسي المشهور على الالسنه المصحح من طريق الصوفية : « كنت كنزا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف » والقرآن العظيم قد تكفل ببيان الأمور الدينية الأصلية على أتم وجه فليكن المراد من (كل شيء) ذلك ، ولا يحتاج هذا الى توجيه كونه تبيانا الى ما احتاج اليه حمل (كل شيء) على أمور الدين مطلقا من قولنا : إنه باعتبار أن فيه نصا على البعض واحالة للبعض الآخر على السنة الخ ، واختار بعض المتأخرين ان (كل شيء) على ظاهره إلا أن المراد بالتبيان التبيان على سبيل الاجمال وما من شيء الا بين في الكتاب حاله اجمالا ، ويكفي في ذلك بيان بعض أحواله والمبالغة باعتبار الكمية لا الكيفية على ما علمت سابقا ، ولو حل التبيان على

ما يعم الاجمال والتفصيل مع اعتبار مراتب المبين لهم واعتبر التوزيع جاز أيضا فليتدبر ، ونصب (تبياناً) على الحال كما قال أبو حيان هـ

وجوز أن يكون مفعولاً من أجله أى نزلنا عليك الكتاب لأجل التبيان ﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ للجميع بقريظة قوله تعالى: (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وحرمان الكفرة من جهة تفريطهم ﴿ وَبُشْرَى الْمُسْلِمِينَ ٨٩ ﴾ خاصة ، وجوز صرف الجميع لهم لأنهم المنتفعون بذلك أولانه الهداية الدلالة الموصلة والرحمة الرحمة التامة هـ ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ ﴾ أى فيما نزله عليك تبياناً لكل شئ ، وإثارة صيغة الاستقبال فيه وفيما بعده لافادة التجدد والاستمرار ﴿ بِالْعَدْلِ ﴾ أى بمراعاة التوسط بين طرفى الإفراط والتفريط ، وهو رأس الفضائل كلها يندرج تحته فضيلة القوة العقلية الملائكية من الحكمة المتوسطة بين الجبروتة والبلاهة ، وفضيلة القوة الشهوية البهيمية من العفة المتوسطة بين الخلاعة والجود ، وفضيلة القوة الغضبية السبعية من الشجاعة المتوسطة بين التهور والجبن هـ فمن الحكم الاعتقادية التوحيد المتوسط بين التعطيل ونفى الصنائع كما تقوله الدهرية والتشريك كما تقوله الثنوية والوثنية ، وعليه اقتصر ابن عباس فى تفسير (العدل) على ما رواه عنه البيهقى فى الاسماء والصفات . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم ، وضم اليه بعضهم القول بالكسب المتوسط بين محض الجبر والقدر . ومن الحكم العملية التعبد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة وترك العمل لزعم انه لافائدة فيه إذ الشقى والسعيد متعينان فى الازل كما ذهب اليه بعض الملاحدة والترهب بترك المباحات تشبيهاً بالرهبان . ومن الحكم الخلقية الجود المتوسط بين البخل والتبذير . وعن سفيان بن عيينة ان العدل استواء السريرة والعلانية فى العمل . وأخرج ابن ابى حاتم عن محمد بن كعب القرظى أنه قال : دعانى عمر بن عبد العزيز فقال لى : صف لى العدل فقلت بنح سألته عن أمر جسيم كن لصغير الناس أباً ولكبیرهم ابناً وللمثل منهم أخاً وللنساء كذلك وعاقب الناس على قدر ذنوبهم وعلى قدر أجسادهم ولا تضربن لفضلك سوطاً واحداً فتكون من العادين ، ولعل اختيار ذلك لأنه الأوفق بمقام السائل والا فإما تقدم فى تفسيره أولى ﴿ وَالْإِحْسَانُ ﴾ أى إحسان الاعمال والعبادة أى الاتيان بها على الوجه اللائق ، وهو إما بحسب الكيفية كما يشير اليه ما رواه البخارى من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » أو بحسب الكمية كالتطوع بالنوافل الجارية لما فى الواجبات من النقص ، وجوز أن يراد بالاحسان الاحسان المتعمد بالى لا المتعمد بنفسه فانه يقال : أحسنه واحسن اليه أى الاحسان الى الناس والتفضل عليهم ، فقد أخرج ابن النجار فى تاريخه من طريق العكلى عن أبيه قال : مر على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه يقوم يتحدثون فقال : فيم أنتم ؟ فقالوا : تتذاكر المروءة فقال : أو ما كفاكم الله عز وجل ذاك فى كتابه إذ يقول : (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) فالعدل الانصاف والاحسان التفضل فما بقى بعد هذا ، وأعلى مراتب الاحسان على هذا الاحسان الى المسئى وقد أمر به نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم هـ وأخرج ابن ابى حاتم عن الشعبي قال : قال عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام : إنما الاحسان أن تحسن إلى من أساء اليك ليس الاحسان أن تحسن إلى من أحسن اليك ، وابن عباس رضى الله تعالى عنهما بعدهما فسر

العدل بالتوحيد فسر الاحسان باداء الفرائض ، وفيه اعتبار الاحسان متعديا بنفسه ، وقيل : العدل أن ينصف ويتنصف والاحسان أن ينصف ولا ينتصف ؛ وقيل : العدل في الافعال والاحسان في الاقوال * .

﴿ وَإِنَّمَا ذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ أى إعطاء الاقارب حقهم من الصلة والبر ، وهذا داخل في العدل أو الاحسان وصرح به اهتماما بشأنه ، والظاهر أن المراد بذى القربى ما يعم سائر الاقارب سواء كانوا من جهة الام أو من جهة الاب ، وهذا هو المراد بذوى الارحام الذين حث الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم على صلتهم على الاصح ، وقيل : ذوو الارحام الاقارب من جهة الام ، وذكر الطبرسي ان المروى عن أبي جعفر أن المراد من ذى القربى هنا قرابته صلى الله تعالى عليه وسلم المرادون في قوله سبحانه : (فَأَن لَّهِ خَمْسَةٌ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ) * .

﴿ وَيَنهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ ﴾ الافراط في متابعة القوة الشهوية كالزنا مثلاً ، وفسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الفحشاء به ، ولعله تمثيل لا تخصيص ﴿ وَالْمُنْكَرِ ﴾ ما ينكر على متعاطيه من الافراط في إظهار القوة الغضبية ، وعن ابن عباس . ومقاتل تفسيره بالشرك ، وعن ابن السائب أنه ما وعد عليه بالنار ، وعن ابن عيينة أنه مخالفة السريرة للعلائية ، وقيل : ما لا يوجب الحد في الدنيا لكن يوجب العذاب في الآخرة * .

وقال الزمخشري : ما تنكره العقول . وتعقبه ابن المنير فقال : انه لفظة إلى الاعتزال ولو قال : المنكر ما أنكره الشرع لوافق الحق لكنه لا يدع بدعة المعتزلة في التحسين والتقيح بالعقل ، وقال في الكشف بعد قوله : ما تنكره العقول أى بعد رده إلى قوانين الشرع فالإنكار بالعقل بالضرورة ، وإنما الخلاف في مأخذه والمقصود أن ما يمكن أن يجرى على المذهبين لا يحق المحاققة فيه وهو كالتعريض بابن المنير ، واستظهر أبو حيان ان المنكر اعم من الفحشاء قال : لاشتتاله على المعاصي والذائل ، وعلى (١) أولاً ليس الأمر كذلك وسيأتى إن شاء الله تعالى ﴿ وَالْبَغْيِ ﴾ الاستعلاء والاستيلاء على الناس والتجبر عليهم ، وهو من آثار القوة الوهمية الشيطانية التي هي حاصلة من رذائى القوتين المذكورتين الشهوانية والغضبية ، وأصل معنى البغى الطلب ثم اختص بطلب التطاول بالظلم والعدوان ، ومن ثم فسر بما فسر وبذلك فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وتخصيص كل من المتعاطفات الثلاثة المنهى عنها بالإشارة إلى قوة من القوى الثلاث بما ذهب اليه غير واحد * .

واعترض بأن ذلك مما لا دليل عليه ، وقال بعضهم : المنكر أعم الثلاثة باعتبار أن المراد به ما ينكره الشرع ويقبحه من الأقوال أو الافعال سواء عظم قبحه ومفسدته أم لا وسواء كان متعديا إلى الغير أم لا ، وأن المراد بالفحشاء ما عظم قبحه من ذلك ، ومنه قيل لمن عظم قبحه في البخل فاحش ، وعلى ذلك حمل الراغب قول الشاعر :

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيمة مال الفاحش المتشدد

والبغى التطاول بالظلم والعدوان ففي الآية عطف العام على الخاص وعطف الخاص على العام ، وقيل : المراد بالفحشاء مقابل العدل ويفسر بما خرج عن سنن الاعتدال إلى جانب الافراط ، وبالمُنْكَر ما يقابل ما فيه الاحسان ويفسر بما أتى به على غير الوجه اللائق بل على وجه ينكر ويستقبح وبالبغى ما يقابل إيتاء ذى القربى

ويفسر بما فسر ويكون قد قبل في الآية الأمر بالزهد وكل من المأمور به بكل من المنهى عنه وجمع بين الأمر والمنهى مع أن الأمر بالشئ نهي عن ضده والمنهى عن الشئ أمر بضده لمزيد الاهتمام والاعتناء . والامام الرازي قد أطال الكلام في هذا المقام وذكر أن ظاهر الآية يقتضى المغايرة بين الثلاثة المأمور بها ويقتضى أيضاً المغايرة بين الثلاثة المنهى عنها وشرع في بيان المغايرة بين الأول ثم قال : والحاصل أن العدل عبارة عن القدر الواجب من الخيرات والاحسان عبارة عن الزيادة في الطاعات بحسب الكمية وبحسب الكيفية وبحسب الدواعي والصوارف وبحسب الاستغراق في شهود مقام العبودية والربوبية، ويدخل في تفسيره التعظيم لأمر الله تعالى والشفقة على خلقه سبحانه، ومن الظاهر أن الشفقة على الخلق أقسام كثيرة أشرفها وأجلها صلة الرحم لا جرم أنه سبحانه أفرد بالذكر، ثم شرع في بيان المغايرة بين الأخيرة وقال: تفصيل القول في ذلك أنه تعالى أودع في النفس البشرية قوى أربعة وهى الشهوانية البهيمية والغضبية السبعية والوهمية الشيطانية والعقالية الملكية، وهذه الأخيرة لا يحتاج الانسان إلى تهذيبها لأنها من جوهر الملائكة عليهم السلام وتنتج الأرواح القدسية العلوية وإنما يحتاج إلى التهذيب الثلاثة قبلها، ولما كانت الأولى أعنى القوة الشهوانية إنما ترغب في تحصيل اللذات الشهوانية وكان هذا النوع مخصوصا باسم الفحش - ألا ترى أنه تعالى سمي الزنا فاحشة - أشار إلى تهذيبها بقوله سبحانه : (وينهى عن الفحشاء) المراد منه المنع من تحصيل اللذات الشهوانية الخارجة عن إذن الشريعة، ولما كانت الثانية أعنى القوة الغضبية السبعية تسعى أبدا في إيصال الشر والبلاء والايذاء إلى سائر الناس أشار سبحانه إلى تهذيبها بنهيه تعالى عن المنكر إذ لا شك أن الناس ينكرون تلك الحالة فالمنكر عبارة عن الإفراط الحاصل في آثار القوة الغضبية، ولما كانت الثالثة أعنى القوة الوهمية الشيطانية تسعى أبدا في الاستعلاء على الناس والترفع وإظهار الرياسة والتقدم أشار سبحانه إلى تهذيبها بالمنهى عن البغى إذ لا معنى له إلا التناول والترفع على الناس، ثم قال : ومن العجائب في هذا الباب أن العقلاء قالوا : أخس هذه القوى الثلاث الشهوانية وأوسطها الغضبية وأعلىها الوهمية ، والله تعالى راعى هذا الترتيب فبدأ سبحانه بذكر الفحشاء التى هى نتيجة القوة الشهوانية ثم بالمنكر الذى هو نتيجة القوة الغضبية ثم بالبغى الذى هو نتيجة القوة الوهمية اهـ . وما تقدم عن غير واحد مأخوذ من هذا، ولينظر هل يثبت بما قرره دليل التخصيص فيندفع الاعتراض السابق أم لا، ثم إن الظاهر عليه أن عطف البغى على ما قبله كمعطف ((إيتاء ذى القرنى)) على ما قبله •

وبالجملة أن الآية لما أخرج البخارى في الأدب والبيهقى في شعب الإيمان. والحاكم وصححه عن ابن مسعود أجمع آية للخير والشر، وأخرج البيهقى عن الحسن بن خالد، وأخرج الباوردى . وأبو نعيم في معرفة الصحابة عن عبد الملك بن عمير قال: بلغ أكرم بن صيفى مخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأراد أن يأتيه فأتى قومه فانتدب رجلا فأتيا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالا: نحن رسل أكرم يسألك من أنت وما جئت به؟ فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: أنا محمد بن عبد الله عبد الله ورسوله ثم تلا عليهم هذه الآية (إن الله يأمر) الخ قالوا: رد علينا هذا القول فردده عليه الصلاة والسلام عليهم حتى حفظوه فأتيا أكرم فاخبراه فلما سمع الآية قال: إني لأراه يأمر بمكارم الاخلاق وينهى عن مذامها فكيف يكون فى هذا الأمر رأسا ولا تكونوا فيه أذنانا، وقد صارت هذه الآية أيضا كما أخرج أحمد والطبرانى. والبخارى في الأدب عن ابن عباس سبب استقرار الإيمان في قلب عثمان بن مظعون ومحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وجميعها ما جمعت أقامها عمر بن عبد العزيز حين آلت

الخلافة اليه مقام ما كان بنو أمية غضب الله تعالى عليهم يجعلونه في أواخر خطبهم من سب على كرم الله تعالى وجهه ولعن كل من بغضه وسبه وكان ذلك من أعظم مآثره رضى الله تعالى عنه، وقال غير واحد: لو لم يكن في القرآن غير هذه الآية الكريمة لكفت في كونه تبياناً لكل شيء وهدى. ولعل إيرادها عقيب قوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب) للتنبيه عليه فإنها إذا نظر إلى أنها قد جمعت ما جمعت مع وجازتها استيقظت عيون البصائر وتحركت للنظر فيما عداها. وأخرج أحمد عن عثمان بن أبي العاص قال: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم جالساً إذ شخض بصره فقال أتاني: جبريل عليه السلام فأمرني أن أضع هذه الآية بهذا الموضع إن الله يأمر الخه واستدل بها على أن صيغة أمر تتناول الواجب والمندوب وموضوعها القدر المشترك وتحقيق ذلك في الأصول

(يَعْظُمُكُمْ) أى ينهكم بما يأمر وينهى سبحانه أحسن تنبيه، وهو أما استئناف وأما حال من الضمير في الفعائين (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٩٠) طلباً لأن تتعظوا بذلك وتنبهوا (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ) قال قتادة ومجاهد: نزلت فيما كان من تحالف الجاهلية في أمر بمعروف أو نهى عن منكر، وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن مزينة بن جابر أنها نزلت في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم كان من أسلم بايع على الإسلام، وظاهره أنها في البيعة على الإسلام مطلقاً، فالمراد بعهد الله تلك البيعة كما نص عليه غير واحد. واعترض بأن الظاهر أنه عام في كل موثق وهو الذى يقتضيه كلام ميمون بن مهران، وسبب النزول ليس من المخصصات، ولذا قالوا: الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وأجيب بأن قرينة التخصيص قوله تعالى فيما قبل: (إن الذين كفروا) الآية، وفيه نظر، وقال الاصم: المراد به الجهاد وما فرض في الأموال من حق ولا يلائمه قوله تعالى: (إِذَا عَاهَدْتُمْ) وقيل: المراد به النذر، وقيل: اليمين: وتعقب ذلك الامام بأنه حينئذ يكون قوله تعالى.

(وَلَا تَنْقُضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا) تكراراً لأن الوفاء بالعهد والمنع من النقض متقاربان لأن الأمر بالفعل يستلزم النهى عن الترك، وإذا حمل العهد على العموم بحيث دخل تحته اليمين كان هذا من باب تخصيص بعض الأفراد بالذکر للاعتناء به وبعض من فسر العهد بالبيعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمل الإيمان على ما وقع عند تلك البيعة، وجوز بعضهم حملها على مطلق الإيمان.

وفي الحواشي السعدية أن الظاهر أن المراد بها الأشياء المحلوف عليها كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه» لأنه لو كان المراد ذكر اسم الله تعالى كان عين التأکید لا المؤكد فلم يكن محل ذكر العطف كما تقرر في المعاني ورد بأن المراد بها العقد لا المحلوف عليه لأن النقص إنما يلائم العقد ولا ينافى ذلك قوله تعالى: (بعد توكيدها) لأن المراد كون العقد مؤكداً بذکر الله تعالى لا بذکر غيره كما يفعله العامة الجاهلة فالمعنى أن ذلك النهى لما ذكر لا عن نقض الحلف بغير الله تعالى وقال الواحدي: إن قوله سبحانه: (بعد توكيدها) لاخراج لغو اليمين نحو لا والله بلى والله بناء على أن المعنى بعد توكيدها بالعزم والعقد ولغو اليمين ليست كذلك. ثم إذا حمل الإيمان على مطلقها فهو كما قال الامام - عام دخله التخصيص بالحديث السابق الدال على أنه متى كان الصلاح في نقض اليمين جاز نقضها. وتعقب بأن فيه تأملاً لأن الحظر لو لم يكن باقياً لما احتيج إلى الكفارة الساترة للذنب. وأجيب بأن وجوب الكفارة بطريق الزجر إذا أصل الإيمان الانعقاد ولو محظورة فلا ينافى لزوم موجهاً، وجوز أن يقال: إن ذلك للاقدام على الحلف بالله

تعالى في غير محله فليتأمل، والتوكيد التوثيق، ومنه أكد بقلب الواو همزة على ما ذهب إليه الزجاج وغيره، من النجاة، وذهب آخرون إلى أن وكداً وكداً أصليتان لأن الاستعمالين في المادة متساويان فلا يحسن القول بأن الواو بدل من الهمزة كما في الدر المنصور وهو الذي اختاره أبو حيان *

﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ أي شاهداً رقيباً فإن الكفيل مراعى لحال المكفول به رقيب عليه واستعمال الكفيل في ذلك أما من باب الاستعارة أو المجاز المرسل والعلاقة اللزوم *

والظاهر أن جعلهم مجاز أيضاً لأنهم لما فعلوا ذلك والله تعالى مطلع عليهم فكأنهم جعلوه سبحانه شاهداً قاله الخفاجي ثم قال: ولو أبقى الكفيل على ظاهره وجعل تمثيلاً لعدم تخلصهم من عقوبته وأنه يسلمهم لها كما يسلم الكفيل من كفله كما يقال: من ظلم فقد أقام كفيلاً بظلمه تنبيهاً على أنه لا يمكنه التخلص من العقوبة كما ذكره الراغب لكان معنى بليغاً جداً فتدبر، والظاهر أن الجملة في موضع الحال من فاعل (تنقضوا) وجوز أن تكون حالا من فاعل المصدر وإن كان محذوفاً وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ٩١﴾ أي من النقض فيجوز يكمل على ذلك في موضع التعليل للنهي السابق، وقال الخفاجي: أنه كالتفسير لما قبله ﴿وَلَا تَكُونُوا﴾ فيما تصنعون من النقض ﴿كَأَنِّي نَقَضْتُ غَزْلَهَا﴾ مصدر بمعنى المفعول أي مغزولها، والفعل منه غزل يغزل بكسر الزاي، والنقض ضد الإبرام، وهو في الجرم فكأجزائه بعضها من بعض، وقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ﴾ متعاق بنقضت على أنه ظرف له لا حال و- من- زائدة مطردة في مثله أي كالمرأة التي نقضت غزلها من بعد إبرامه وإحكامه *

﴿أَنكَاثًا﴾ جمع نكث بكسر النون وهو ما ينكث قتله وانتصابه قيل على أنه حال مؤكدة من (غزلها) وقيل: على أنه مفعول ثان لنقض لتضمنه معنى جعل، وجوز الزجاج كون النصب على المصدرية (لأن نقضت) بمعنى نكثت فهو ملاق لعامله في المعنى *

وقال في الكشف: إن جعله مفعولاً على التضمنين أولى من جعله حالا أو مصدراً، وفي الاتيان به مجموعاً مبالغة وكذلك في حذف الموصوفة ليدل على الخرقاء الحمقاء وما أشبه ذلك، وفي الكشف ما يشير إلى اعتبار التضمنين حيث قال: أي لا تكونوا كالمرأة التي أنحت على غزلها بعد أن أحكمته فجعلته أنكاثاً، وفي قوله: بأنحت - على ماقال القطب - إشارة إلى أن (نقضت) مجاز عن أرادت النقض على حد قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة) وذكر أنه فسر بذلك جمعاً بين القصد والفعل ليدل على حماقتها واستحقاقها اللوم بذلك فإن نقضها لو كان من غير قصد لم تستحق ذلك ولأن التشبيه كلما كان أكثر تفصيلاً كان أحسن، ولا يخفى ما في اعتبار التضمنين وهذا المجاز من التكلف وكأنه لهذا قيل: إن اعتبار القصد لأن المتبادر من الفعل الاختياري وفي الكشف خرج ذلك المعنى من قوله تعالى: (من بعد قوة) فإن نقض المبرم لا يكون إلا بعد انحاء بالغ وقصد تام ولم يرد بالموصول امرأة بعينها بل المراد من هذه صفته في الآية تشبيه حال الناقض بحال الناقض في أخس أحواله تحذيراً منه وإن ذلك ليس من فعل العقلاء وصاحبه داخل في عداد حمقى النساء، وقيل: المراد امرأة معلومة عند المخاطبين كانت تغزل فاذا برمت غزلها تنقضه وكانت تسمى خرقاء مكة، قال ابن الأنباري: كان اسمها ربيعة بنت عمرو المريّة تلقب بالحفراء، وقال السكبي: ومقاتل: هي امرأة من قريش اسمها ربيعة بنت سعد التيمي اتخذت

مغز لا قدر ذراع وصنارة مثل أصبع وفلك عظيمة على قدرها فكانت تغزل هي وجوارها من الغداة الى الظهر ثم تأمر هن فينقضن ما غزلن . وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر بن حفص قال : كانت سعيدة الاسدية مجنونة تجمع الشعر والليف فنزلت هذه الآية (ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها) وروى ابن مردويه عن ابن عطاء أنها شكت جنونها الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وطلبت أن يدعو لها بالمعافاة فقال لها عليه الصلاة والسلام «ان شئت دعوت فعافاك الله تعالى وان شئت صبرت واحتسبت ولك الجنة» فاختارت الصبر والجنة ، وذكر عطاء أن ابن عباس أراه اياها ، وعن مجاهد هذا فعل نساء نجد تنقض أحداهن غزلها ثم تنفضه فتغزله بالصوف ، وإلى عدم التعيين ذهب قتادة عليه الرحمة ﴿تَتَخَذُونَ آيَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ حال من الضمير في (لا تكونوا) أوفى الجار والمجرور الواقع . موقع الخبر .

وجوز أن يكون خبر تكونوا و(كالتى) نقضت في موضع الحال وهو خلاف الظاهر ، وقال الامام : الجملة مستأنفة على سبيل الاستفهام الانكارى أى أنتخذون ، والدخل فى الاصل ما يدخل الشئ . ولم يكن منه ثم كنى به عن الفساد والعداوة المستبطنة كالدغل ، وفسره قتادة بالغدر والخيانة ، ونصبه على أنه مفعول ثان ، وقيل : على المفعولية من أجله ، وقائدة وقوع الجملة حالا الاشارة الى وجه الشبه أى لا تكونوا مشبهين بامرأة هذا شأنها متخذين آيائكم وسيلة للغدر والفساد بينكم ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ﴾ أى بأن تكون جماعة ﴿هِيَ أَرَبِي﴾ أى أزيد عدداً وأوفر مالا ﴿مِنْ أُمَّةٍ﴾ أى من جماعة أخرى ، والمعنى لا تغدروا بقوم بسبب كثرتكم وقتلتهم بل حافظوا على آيائكم معهم ، وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن مجاهد أنه قال : كانوا يحالفون الخلفاء فيجدون أكثر منهم وأعز فينقضون حلفهم ويحالفون الذين هم أعز فنهوا عن ذلك فالمعنى لا تغدروا بجماعة بسبب أن تكون جماعة أخرى أكثر منها وأعز بل عليكم الوفاء بالآيمان والمحافظة عليها وإن قل من خلفتم لهو أكثر الآخر وجوز في (تكون) أن تكون تامة وناقصة وفي هي - أن يكون مبتدأ وعماداً (فأربى) إمام رفوع أو منصوب وأنت تعلم أن البصريين لا يجوزون كون (هى) عماد التنكير (أمة) . وزعم بعض الشيعة أن هذه الآية قد حرفت وأصلها أن تكون أئمة هى أركبى من أئمتكم ولعمري قد ضلوا سواء السبيل ﴿لَمَّا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ﴾ الضمير المجرور عائد اما على المصدر المنسبك من (أن تكون) أو على المصدر المنفهم من (أربى) وهو الربو بمعنى الزيادة وقول ابن جبير . وابن السائب . ومقاتل يعنى بالكثرة مرادهم منه هذاوا كتبوا بيان حاصل المعنى ، وظن ابن الانبارى أنهم أرادوا أن الضمير راجع الى نفس الكثرة لئلا كان تأنيثها غير حقيقى صح التنكير وهو كما ترى ، وقيل : إنه لأربى لتأويله بالكثير ، وقيل . للامر بالوفاء المدلول عليه بقوله تعالى - وأوفوا - الخ ولا حاجة إلى جعله منفهما من النهى عن الغدر بالعهد واختار بعضهم الأول لأنه أسرع تبادراً أى يعاملكم معاملة المختبر بذلك السكون لينظر أتمسكون بحبل الوفاء بعهد الله تعالى . ويعة رسوله عليه الصلاة والسلام أم تغفرون بكثرة قريش وشوكتهم وقلة المؤمنين وضعفهم بحسب ظاهر الحال ﴿وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٩٢﴾ فيجازيكم بأعمالكم ثواباً وعقاباً ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ﴾ أيها الناس ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ متفقة على الاسلام ﴿وَلَكِنْ﴾ لا يشاء ذلك رعاية للحكمة بل ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ إضلاله بأن يخلق فيه الضلال حسبما يصرف اختياره التابع

لاستعداده له ﴿ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته حسبما يصرف اختياره التابع لاستعداده لتحصيلها ﴿ وَلَتَسْأَلَنَّ ﴾ جميعا يوم القيامة سؤال محاسبة ومجازاة لسؤال استفسار وتقيم ﴿ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٩٣ ﴾ تستمرون على عمله في الدنيا بقدركم المؤثرة باذن الله تعالى، والآية ظاهرة في أن مشيئة الله تعالى لاسلام الخلق كلهم ما وقعت وأنه سبحانه انما شاء منهم الافتراق والاختلاف، فإيمان وكفر وتصديق وتكذيب ووقع الامر كما شاء جل وعلا، والمعتزلة ينكرون كون الضلال بمشيئته تعالى ويزعمون أنه سبحانه انما شاء من الجميع الايمان ووقع خلاف ما شاء عز شأنه. وأجاب الزنجشري عن الآية بأن المعنى لو شاء على طريقة الاجاء والفسر لعمادكم أمة واحدة مسلمة فانه سبحانه قادر على ذلك لكن اقتضت الحكمة أن يضل ويخذل من يشاء بمن علم سبحانه أنه يختار الكفر ويصمم عليه ويهدي من يشاء بأن يلطف بمن علم أنه يختار الايمان، والحاصل أنه تعالى بنى الامر على الاختيار وعلى ما يستحق به اللطف والخذلان والثواب والعقاب ولم يبنه على الاجبار الذي لا يستحق به شيء ولو كان العبيد مضطرين للهداية والضلال لما أثبت سبحانه لهم عملا يستلون عنه بقوله: ﴿ وَلَتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ اهـ، وللعسكري نحوه، وقد قدمنا لك غير مرة أن المذهب الحق على ما بينه علامة المتأخرين السكوراني وألف فيه عدة رسائل أن للعبد قدرة مؤثرة باذن الله تعالى لانه لا قدرة له أصلا كما يقول الجبرية ولا أن له قدرة مقارنة غير مؤثرة كما هو المشهور عند الاشعرية ولا أن له قدرة مؤثرة وان لم يؤذن لله تعالى كما يقول المعتزلة وان له اختيارا أعطيه بعد طلب استعداده الثابت في علم الله تعالى له فللعبد في هذا المذهب اختيار والعبد مجبور فيه بمعنى أنه لا بد من أن يكون له لأن استعداده الازلي الغير المجعول قد طلبه من الجواد المطلق والحكيم الذي يضع الاشياء في مواضعها والانتابة والتعذيب انما يترتبان على الاستعداد للخير والشر الثابت في نفس الامر والخير والشر يدلان على ذلك نحو دلالة الاثر على المؤثر والغاية على ذى الغاية وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ومن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه • وقال ابن المنير: ان أهل السنة عن الاجبار بمعزل لأنهم يثبتون للعبد قدرة واختيارا وافعالا وهم مع ذلك يوحّدون الله تعالى حق توحيدهم فيجعلون قدرته سبحانه هي الموجدة والمؤثرة وقدرة العبد مقارنة فحسب وبذلك يميز بين الاختيارى والقسرى وتقوم حجة الله تعالى على عباده اهـ وهذا هو المشهور من مذهب الاشعرية وهو كما ترى، وسيأتى أن شاء الله تعالى تمام الكلام في هذا المقام وما فيه من النقص والابرار •

﴿ وَلَا تَتَّخِذُوا اِيْمَانَكُمْ دَخْلًا بَيْنَكُمْ ﴾ قالوا هو تصريح بالنهاى عن اتخاذ الايمان دخلا بعد التضمن لان اتخاذ المذكور فيما سبق وقع قيدا للنهاى عنه فكان منها عندهم ضمنا تأكيذا ومبالغة في قبح المنهى عنه وتمهيدا لقوله تعالى : ﴿ قَدْ زَلَّ قَدَمٌ ﴾ عن محجة الحق ﴿ بَعْدَ ثُبُوتِهَا ﴾ عليها ورسوخها فيها بالايمان، وقيل ماتقدم كان نهيا عن الدخول في الحلف ونقض العهد بالقلة والكثرة وما هنا نهى عن الدخول في الايمان التى يراد بها اقتطاع الحقوق فكأنه قيل : لا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم لتوصلوا بذلك الى قطع حقوق المسلمين • وقال ابو حيان: لم يتكرر النهى فان ما سبق إخبار بأنهم اتخذوا ايمانهم دخلا معللا بشيء خاص وهو أن تكون أمة هي أربى من أمة وجاء النهى المستأنف الانشائي عن اتخاذ الايمان دخلا على العموم فيشمل جميع الصور من الحلف في المباينة وقطع الحقوق المالية وغير ذلك. ورد بأن قيد المنهى عنه منهى عنه فليس إخبارا صرفا

ولا عموم في الثاني لأن قوله تعالى: (فتزل) الخ إشارة إلى العلة السابقة إجمالاً على أنه قد يقال: إن الخاص مذکور في ضمن العام أيضاً فلا يحصى عن التكرار أيضاً ولو سلم ما ذكره فتأمل، ونصب -تزل- بأن مضمومة في جواب النهي لبيان ما يترتب عليه ويقتضيه، قال في البحر: وهو استمارة للوقوع في أمر عظيم لأن القدم إذا زلت انقلب الإنسان من حال خير إلى حال شر، وتوحيد القدم وتنكيرها -كما قال الزمخشري- للإيدان بأن زال قدم واحدة أي قدم كانت عزت أو هانت محذور عظيم فكيف بأقدام، وقال أبو حيان: إن الجمع تارة يلحظ فيه المجموع من حيث هو مجموع وتارة يلحظ فيه كل فرد فرد وفي الأول يكون الإسناد معتبراً فيه الجمعية وفي الثاني يكون الإسناد مطابقاً للفظ الجمع كثيراً فيجمع ما أسند إليه ومطابقاً لكل فرد فيفرد كقوله تعالى: (وأعدت لهم متكاً) فأفرد المتكاً لما لوحظ في (لهم) كل واحدة منهم ولوجاء مراداً به الجمعية أو على الكثير في الوجه الثاني لجمع وعلى هذا ينبغي أن يحمل قوله:

فاني وجدت الضامرين متاعهم يموت ويفنى فارضخني من وعائيا
 أي كل ضامر، ولذا أفرد الضمير في يموت ويفنى، ولما كان المعنى هنالاً يتخذ كل واحد منكم جاء (فتزل قدم)
 مراعاة لهذا المعنى، ثم قال سبحانه: ﴿وَتَذُقُوا السُّوءَ﴾ مراعاة للمجموع أو للفظ الجمع على الوجه الكثير
 إذا قلنا: إن الإسناد لكل فرد فرد فتكون الآية قد تعرضت للنهي عن اتخاذ الإيمان دخلاً باعتبار المجموع وباعتبار
 كل فرد ودل على ذلك بافراد (قدم) وجمع الضمير في (وتذوقوا). وتعقب بأن ما ذكره الزمخشري نكتة سرية وهذا
 توجيه للأفراد من جهة العربية فلا ينافي النكتة المذكورة والمراد من السوء العذاب الدنيوي من القتل والأسر
 والنهب والجلد غير ذلك مما يسوء ولا يخفى ما في (وتذوقوا) من الاستعارة ﴿بِمَا صَدَدْتُمْ﴾ بسبب صدودكم
 وإعراضكم أو صد غيركم ومنعه ﴿عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ الذي ينتظم الوفاء بالعهود والإيمان فإن من نقض البيعة
 وارتد جعل ذلك سنة لغيره يتبعه فيها من بعده من أهل الشقاق والأعراض عن الحق فيكون صادراً عن السبيل.
 وجعل هذا بعضهم دليلاً أن الآية فيمن بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو كما ترى ﴿وَلَكُمْ﴾
 في الآخرة ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ ٩٤﴾ لا يعلم عظمه إلا الله تعالى ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ المراد به عند كثير بيعة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإيمان والاشتراء مجاز عن الاستبدال لمكان قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَقْلِيلًا﴾
 فإن الثمن المشتري لا يشتري به أي لا تأخذوا بمقابلة عهده تعالى عوضاً يسيراً من الدنيا، قال الزمخشري: كان قوم ممن أسلم
 بمكة زين لهم الشيطان لجزعهم بما رأوا من غلبة قريش واستضعافهم المسلمين وايدائهم لهم ولما كانوا
 يعدونهم من المواعيد أن ينقضوا ما بايعوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فشتهم الله تعالى
 بهذه الآية ونهاهم عن أن يستبدلوا ذلك بما وعدوهم به من عرض الدنيا، وقال ابن عطية: هذا نهى عن الرشا
 وأخذ الأموال على ترك ما يجب على الأخذ فعله أو فعل ما يجب عليه تركه، فالمراد بعهد الله تعالى ما يعم ما تقدم
 وغيره ولا يخفى حسنه ﴿إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ أي ما أخبأه وأدخره لكم في الدنيا والآخرة ﴿هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ من
 ذلك الثمن القليل ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٩٥﴾ أي إن كنتم من أهل العلم والتمييز، فالفعل منزل منزلة اللازم،
 وقيل: متعد والمفعول محذوف وهو فضل ما بين العوضين، والأول أباح ومستغن عن التقدير، وفي التعبير

بان ما لا يخفى ، والجملة تعليل للنهي على طريقة التحقيق كما أن قوله تعالى : ﴿ مَا عِنْدَكُمْ ﴾ الخ تعليل للخيرية بطريق الاستئناف أي ما تتمتعون به من نعم الدنيا بل الدنيا وما فيها جميعا ﴿ يَنْفَدُ ﴾ ينقضي ويفنى وإن جم عده و طال مدده ، يقال : نفد بكسر العين ينفد بفتحها نقاداً ونفوداً اذا ذهب وفنى ، وأما نفد بالذال المعجمة ففتح العين وهضارعه ينفذ بضمها ﴿ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾ من خزائن رحمته الدنيوية والاخروية ﴿ بَاقٍ ﴾ لانهاد له ؛ أما الاخروية فظاهر ، وأما الدنيوية فحيث كانت موصولة بالاخروية ومستتبعة لها فقد انتظمت في سلك الباقيات الصالحات . وخرج ابن أبي حاتم عن ابن جبير أن المراد بما عند الله في الموضعين الثواب الاخرى واختاره بعض الاثمة ، وفي إثبات الاسم على صيغة المضارع من الدلالة على الدوام ما لا يخفى . ورد بالآية على جهنم بن صفوان حيث زعم أن نعم الجنة منقطع ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ ﴾ بنون العظمة وهي قراءة عاصم . وابن كثير على طريقة الالتفات من الغيبة الى التكلم تكرير للوعد المستفاد من قوله سبحانه : (ان ما عند الله هو خير لكم) على نهج التوكيد القسوى مبالغة في الحمل على الثبات على العهد . وقرأ باقي السبعة بالياء . فلا التفات ه والعدول عما يقتضيه ظاهر الحال من أن يقال : ولنجزينكم - بالنون أو بالياء - أجركم بأحسن ما كنتم تعملون للتوسل إلى التعرض لأعمالهم والاشعار بعليتها للجزاء أي والله لنجزين ﴿ الَّذِينَ صَبَرُوا ﴾ على العهد أو على أذية المشركين وهشاق الاسلام التي من جملة الوفاء بالعهود وإن وعد المعاهدون على نقضها بما وعدوا ﴿ أَجْرُهُمْ ﴾ مفعول (لنجزين) أي لنعطينهم أجرهم الخاص بهم بمقابلة صبرهم ﴿ بِأَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٦ ﴾ وهو الصبر فانه من الاعمال القلبية ، والكلام على حذف مضاف أي لنجزينهم بجزاء صبرهم ، وكان الصبر أحسن الاعمال لاحتياج جميع التكليف اليه فهو رأسها قاله أبو حيان . وفي ارشاد العقل السليم إنما أضيف الأحسن إلى ما ذكر للاشعار بكمال حسنه كما في قوله تعالى : (وحسن ثواب الآخرة) للافادة قصر الجزاء على الأحسن منه دون الحسن فان ذلك مما لا يخطر ببال أحد لاسيما بعد قوله تعالى : (أجرهم) فلاضافة للترغيب ه وجوز أن يكون المعنى لنجزينهم بحسب أحسن أفراد أعمالهم أي لنعطينهم بمقابلة الفرد الأدنى من أعمالهم مانعطيهم بمقابلة الفرد الأعلى منها من الاجر الجزيل لأننا نعطي الاجر بحسب افرادها المتفاوتة في مراتب الحسن بأن نجزي الحسن منها بالحسن والاحسن بالاحسن ، وفيه ما لا يخفى من العدة الجميلة باغتفار ماعسى يعترهم في تضاعيف الصبر من بعض جزع ونظمه في سلك الصبر الجميل ، وأن يكون (أحسن) صفة جزاء محذوفا والاضافة على معنى من التفضيائية أي لنجزينهم بجزاء أحسن من أعمالهم ، وكونه أحسن لمضاعفته ، وقيل : المراد بالاحسن ما ترجح فعله على تركه كالواجبات والمندوبات أو بما ترجح تركه أيضا (١) كالمحرمات والمكروهات والحسن ما لم يترجح فعله ولا تركه وهو لا يثبت عليه . وتعقبه في الارشاد بأنه لا يساعده مقام الحث على الثبات على ما هم عليه من الاعمال الحسنة المخصوصة والترغيب في تحصيل ثمراتها بل التعرض لإخراج بعض أعمالهم من مدارية الجزاء من قبيل تحجير الرحمة الواسعة في مقام توسيع حماها ، وقيل : المراد بالاحسن النفل ، وكان

(١) في اصل المصنف سقط لفظ « تركه » وزدناه من تفسير ابى السعود لأنه منقول عنه

حسن لأنه لم يحتم بل يأتي الانسان به مختاراً غير مازم ، وإذا علمت المجازاة على النفل الذي هو أحسن علمت
لمجازاة على الفرض الذي هو حسن ، ولا يخفى أنه ليس بحسن أصلاً ﴿مَنْ عَمَلْ صَالِحًا﴾ أى عملاً صالحاً أى
عمل كان ، وهذا - كما قيل - شروع في تحريض كافة المؤمنين على كل عمل صالح غلب ترغيب طائفة منهم في
لثبات على ما هم عليه من عمل صالح مخصوص دفعاً لتوهم الاجر الموفور بهم وبعملهم ، وقوله تعالى :
﴿ مَنْ ذَكَرَ آوَاتِي ﴾ دفع لتوهم تخصيص (من) بالذكور لتبادرهم من ظاهر لفظ (من) فانه مذكور وعاد عليه
ضميره وإن شمل النوعين وضماً على الاصح ، واستدل عليه بما رواه الترمذى من قوله ﷺ : « من جر
نوبه خيلاً لم ينظر الله تعالى اليه ، وقول أم سلمة : « فكيف تصنع النساء بذيولهن » الحديث فان أم سلمة رضى
الله تعالى عنها فهمت دخول النساء في (من) وأقرها على ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وبأنهم أجمعوا
على أنه لو قال : من دخل دارى فهو حر فدخلها الاماء عتقن ، وبعضهم يستدل على ذلك أيضاً بهذه الآية
إذ لو لا تناوله الاثني وضماً لما صح أن يبين بالنوعين . وفي الكشف كان الظاهر تناوله للذكور من حيث ان
الاناث لا يدخلن في أكثر الاحكام والمحاورات وإن كان تناول على طريق التعميم والتغليب حاصل لكن
لما أريد التنصيص ليكون أغبط للفريقين ونصاً في تناولهما بين بذكر النوعين اهـ ، والقول الاصح أن تناول
لا يحتاج إلى التغليب ، وتمام الكلام في ذلك في كتب الاصول ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ في موضع الحال
من فاعل (عمل) وقيد به اذ لا اعتداد باعمال الكفرة الصالحة في استحقاق الثواب اجمالاً ، واختلف في ترتب
تخفيف العقاب عليها ، فقال بعضهم : لا يترتب ايضاً لقوله تعالى : (وإذا رأى الذين ظلموا العذاب فلا يخفف عنهم)
وقوله تعالى : « وقد منّا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منسوراً » .

وقال الامام : إن افادة العمل الصالح لتخفيف العقاب غير مشروطة بالايان لقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره »
وحديث أبي طالب أنه اخف الناس عذاباً لمحبه وحمايته النبي ﷺ . وفي البحر أن قوله تعالى : (فمن يعمل مثقال
ذرة خيراً يره) مخصص بهذه الآية ونحوها أو يراد - بمثقال ذرة - مثقال ذرة من ايمان كما جاء فيمن يخرج من النار
من عصاة المؤمنين ، وقال الكرماني : إن تخفيف العذاب عن أبي طالب ليس جزاء لعمله بل هو لرجاء غيره
أو هو من خصائص نبينا عليه الصلاة والسلام ، وقال بعضهم : الايمان شرط لترتب التخفيف على الاعمال
الصالحة إذا كانت مما يتوقف صحتها على النية التي لا تصح من كافر وليس شرطاً لترتب عليها إذا لم تكن كذلك ،
وسياًقاً إن شاء الله تعالى تمام الكلام في هذا المقام ، وإثارة الجملة الاسمية لافادة وجوب دوام الايمان ومقارنته للعمل
الصالح في ترتب قوله تعالى : ﴿ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ الخ ، والمراد بالحياة الطيبة الحياة التي تكون في الجنة
إذ هناك حياة بلا موت وغنى بلا فقر وصحة بلا سقم وملك بلا هلك وسعادة بلا شقاوة ، أخرج ابن جرير .
وابن المنذر . وغيرهما عن الحسن قال : ما تطيب الحياة لاحد الا في الجنة ، وروى نحوه عن مجاهد . وقتادة .
وابن زيد ، والله تعالى در من قال :

لا طيب للعيش مادامت منغصة لذاته بادكار الموت والمهرم

وقال شريك : هي حياة تكون في البرزخ فقد جاء في القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار

وقال غير واحد : هي في الدنيا وأريد بها حياة تصحبها القناعة والرضا بما قسمه الله تعالى له وقدره ، فقد أخرج البيهقي في الشعب . والحاكم وصححه . وابن أبي حاتم . وغيرهم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها أنه فسرهما بذلك وقال : « كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو اللهم فنبني بما رزقني وبارك لي فيه واخلف علي كل غائبة لي بخير » وجاء القناعة مال لا ينفد •

وقال أبو بكر الوراق : هي حياة تصحبها حلاوة الطاعة ، وأخرج عبد الرزاق . وغيره عن ابن عباس أنه سئل عن ذلك فقال : الحياة الطيبة الرزق الحلال ، وروى عن الضحاك . ووجه بعضهم طيب هذه الحياة بأنه لا يترتب عليها عقاب بخلاف الحياة بالرزق الحرام فقد جاء « أيما لحم نبت من سحت فالنار أولى به » وهو كما ترى ، وقيل : غير ذلك ، وأولى الأقوال على تقدير أن يكون ذلك في الدنيا تفسيرها بما يصحبه القناعة • قال الواحدى : إن تفسيرها بذلك حسن ، يختار فانه لا يطيب في الدنيا إلا يعيش القانع وأما الحريرى فانه أبدا في الكد والعناء ، وقال الامام : إن عيش المؤمن في الدنيا أطيب من عيش الكافر لوجوه •

الأول أنه لما عرف أن رزقه إنما حصل بتدبير الله تعالى وأنه سبحانه محسن كريم لا يفعل إلا الصواب كان راضيا بكل ما قضاه وقدره وعرف أن مصلحته في ذلك ، وأما الجاهل فلا يعرف هذه الأصول فكان أبدا في الحزن والشقاء • الثاني أن المؤمن يستحضر أبدا في عقله أنواع المصائب والمحن ويقدر وقوعها ويمجد نفسه راضية بذلك فعند الوقوع لا يستعظمها بخلاف الجاهل فانه غافل عن تلك المعارف فعند وقوع المصائب يعظم تأثيرها في قلبه • الثالث أن المؤمن منشراح بنور معرفة الله تعالى والقاب إذا كان ملوما بالمعرفة لم يتسع للاحزان الواقعة بسبب أحوال الدنيا وأما الجاهل فقلبه خال عن المعرفة متفرغ للاحزان من المصائب الدنيوية • الرابع أن المؤمن عارف أن خيرات الحياة الجسمانية خسيصة فلا يعظم فرحه بوجدانها ولا غمه بفقدانها والجاهل لا يعرف سعادة أخرى تغايرها فيعظم فرحه بوجدانها وغمه بفقدانها • الخامس أن المؤمن يعلم أن خيرات الدنيا واجبة التغير سريعة الزوال ولولا تغيرها وانقلابها ما وصلت اليه فعند وصولها اليه لا يتعلق بها قلبه ولا يعانقها معانقة العاشق فلا يحزنه فواتها والجاهل بخلاف ذلك اه ، ولابحث فيه ، مجال . وأورد على التفسير المختار أن بعض من عمل صالحا وهو مؤمن لم يرزق القناعة بل قد ابتلى بالقنوع ، وأجيب بأن المراد بالمؤمن من كمل إيمانه أو يقال : المراد - بمن عمل صالحا - من كان جميع عمله صالحا •

وقال البيضاوى في بيان ترتب احيائه حياة طيبة : إنه إن كان معسرا فظاهر وإن كان ميسرا فطيب عيشه بالقناعة والرضى بالقسمة وتوقع الأجر العظيم في الآخرة أى على تخلف بعض مراداته عنه وضنك عيشه فقال الخفاجى : إن هذه الأمور لا بد من وجود بعضها في المؤمن والآخر - يعنى توقع الأجر في الآخرة - عام شامل لكل مؤمن فلا يرد عليه أن هذا لا يوجد في كل من عمل صالحا حتى يؤول المؤمن بمن كمل إيمانه إلى آخر ما سمعت . وتنبأ بأن القناعة هي الرضا بالقسم كافي القاموس وغيره وتوقع الأجر العظيم لا يوجد بدون ذلك وكيف يحصل الأجر على تخلف المراد وضنك العيش مع الجزع وعدم الرضا ، وكلامه ظاهر في تحقق هذا التوقع وإن لم يكن هناك قناعة ورضا ولا يكاد يقع هذا من مؤمن عارف فلا بد من التأويل • ومبحث بعضهم فيه أيضا بأن كمال الإيمان لا يكون بدون الرضا وكذا كون جميع الأعمال سالحة لا يوجد بدونه لأن الأعمال تشمل القلبية والقالية والرضا من النوع الأول . والمراد من (لنحيينه حياة طيبة)

لنعطينه ما تطيب به حياته . فيؤول معنى الآية حينئذ على تقدير أن يراد القناعة والرضا من رضى بالقسمة وفعل كذا وكذا وهو مؤمن أو من عمل صالحا وهو راض بالقسمة متصف بكذا وكذا بما فيه كمال الايمان فلنعطينه الرضا بالقسمة الذى تطيب به حياته ويتضمن من رضى بالقسمة فلنعطينه الرضا بالقسمة الذى تطيب به حياته وهو كما ترى وفيه ما لا يخفى . نعم تفسير الحياة الطيبة بما يكون فى الجنة سالم عن هذا القيل والقال ، ويراد بها ما سلمت من توهم الموت والهزم وحلول الالم والسقم فيكون قوله تعالى : « فلنحيينه حياة طيبة » إشارة إلى درء المفاسد ، وقوله سبحانه : ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧ ﴾ إشارة إلى جلب المصالح وليكون الأول أهم قدم فليتأمل ، وكان المراد ولنجزينهم الخ حسبا يفعل بالصابرين قلبيس فى الآية شائبة تكرار كما زعم الطبرسى ، والجمع فى الضمائر العائدة الى الموصول لمراعاة جانب المعنى كما أن الافراد فيما سلف لرعاية جانب اللفظ ، وإيثار ذلك على العكس بناء على كون الأحياء حياة طيبة فى الدنيا وجزاء الاجر فى الآخرة لما أن وقوع الجزاء بطريق الاجتماع المناسب للجمعية ووقوع ما فى حيز الصلة وما يترتب عليه بطريق الافتراق والتعاقب الملائم للافراد ، وقيل بناء على كون ذلك فى الآخرة : إن الجمع والافراد لما تقدم ، وكذا إيثار ذلك على العكس فيما عدا ضميره لنحيينه ، وإما فى ضميره فلما أن الأحياء حياة طيبة بمعنى ما سلمت مما تقدم أمروا واحد فى الجميع لا يتفاوت فيه أهل الجنة فكأنهم فى ذلك شئ واحد ، ولما لم يكن الجزاء كذلك وكان أهل الجنة فيه متفاوتين جرى بضمير الجمع معه فتأمل كل ذلك . وروى عن نافع أنه قرأ « وليجزينهم » بالياء على الالتفات من التكلم إلى النية .

قال أبو حيان : وينبغى أن يكون ذلك على تقدير قسم ثان لا معطوفا على (فلنحيينه) فيكون من عطف جملة قسمية على مثلها وكتاهما محذوفتان ، ولا يكون من عطف جواب على مثله لتغاير الاسناد وافضاء الثانى إلى إخبار المتكلم عن نفسه اخبار الغائب وذلك لا يجوز ، وعلى هذا لا يجوز زيد قال لأضرب هنداً ولينفينها تريد ولينفينها زيد فان جعلته على إضمار قسم ثان جاز أى وقال زيد لينفينها لأن لك فى هذا التركيب حكاية المعنى وحكاية اللفظ ، ومن الثانى (وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى) ومن الأول (يحلفون بالله ما قالوا) ولو حكى اللفظ قيل ما قلنا اه . واستدل بالآية على أن الايمان مغاير للعمل الصالح مغايرة الشرط للشرط * هذا وإذا قد انتهى الامر الى مدار الجزاء وهو صلاح العمل وحسنه رتب عليه بالفاء الارشاد الى ما به يحسن العمل الصالح ، ويخلص عن شوب الفساد فقيل : ﴿ فَأَذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ﴾ أى إذا أردت قراءة القرآن فأسأله عز جاره أن يعيدك (من) وسأوس (الشَّيْطَانُ الرَّجِيمُ ٩٨) كيلا يوسوسك فى القراءة فالقراءة مجاز مرسل عن إرادتها إطلاقا لاسم المسبب على السبب ، وكيفية الاستعاذة عند الجمهور من القراء وغيرهم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتظافر الروايات على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يستعين كذلك .

وروى الثعلبى . والواحدى أن ابن مسعود قرأ عليه عليه الصلاة والسلام فقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فقال له صلى الله تعالى عليه وسلم : « يا ابن أم عبد قل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم هكذا أقرأه جبريل عن القلم عن اللوح المحفوظ » نعم أخرج أبو داود . والبيهقى عن عائشة رضى الله عنها فى ذكر الإفك قالت « جلس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكشف عن وجهه وقال : أعوذ بالله السميع

العليم من الشيطان الرجيم إن الذين جاؤا بالالفك « الآية، وأخرجنا عن سعيد انه قال « كان رسول الله عليه الصلاة والسلام إذا قام من الليل فاستفتح الصلاة قال : سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك ثم يقول أعوذ بالله السميع العليم « الخ وبذلك أخذ من استعاذ كذلك ، وفي الهداية الأولى أن يقول : أستعذ بالله ليوافق القرآن ويقرب أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اهـ ، والمختار ما سمعت أولاً لأن لفظ (استعذ) طلب العوذ وقوله : (أعوذ) امتثال مطابق لمقتضاه . والقرب من اللفظ مهمل ، ويكفي لأولوية ما عليه الجمهور بجوؤه في المأثور : وقال بعض أصحابنا ، لا ينبغي أن يزيد المتعوذ السميع العليم لأنه ثناء وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء وفيه أن هذا بعد تسليم الخبرين السابقين غير سديد على أنه ليس في ذلك إتيان بالثناء بعد التعوذ بل إتيان به في أثنائه كما لا ينبغي ، والامر بها للندب عندهم ، وأخرج عبد الرزاق في المصنف . وابن المنذر عن عطاء وروى عن الثوري أنها واجبة لكل قراءة في الصلاة أو غيرها لهذه الآية فحتم الامر فيها على الوجوب نظر إلى أنه حقيقة فيه ، وعدم صلاحية كونها لدفع الوسوسة في القراءة صارفا عنه بل يصح شرع الوجوب معه ، وأجيب بأنه خلاف الاجماع ، ويبعد منهما أن يبتدعا قولاً خارقاً له من بعد علمهما بأن ذلك لا يجوز فأنه تعالى أعلم بالصارف على قول الجمهور ، وقد يقال : هو تعليمه صلى الله تعالى عليه وسلم الاعراب الصلاة ولم يذكرها عليه الصلاة والسلام . وقد يجاب بأن تعليمه إياها بتعليمه ما هو من خصائصها وهي ليست من واجباتها بل من واجبات القراءة أو إن كونها تقال عند القراءة كان ظاهراً معهوداً فاستغنى عن ذكرها ، وفيه أنه لا يتأتى على ما استسمع قريباً إن شاء الله تعالى من قول أبي يوسف عليه الرحمة : وقال الخفافى : إن حمل الامر على الندب لما روى من ترك النبي ﷺ لها ، وإذا ثبت هذا كفى صارفاً ، ومذهب ابن سيرين . والنخعي وهو أحد قولي الشافعى أنها مشروعة في القراءة في كل ركعة لأن الامر معلق على شرط فيتكرر بتكرره كما في قوله تعالى : (وإن كنتم جنباً فاطهروا) وأيضاً حيث كانت مشروعة في الركعة الأولى فهي مشروعة في غيرها من الركعات قياساً للاشتراك في العلة ، ومذهب أبي حنيفة - وهو القول الآخر للشافعى - أنها مشروعة في الأولى فقط لأن قراءة الصلاة كلها كقراءة واحدة ، وقيل : إنها عند الامام أبى حنيفة للصلاة ولذا لا تكرر ، والمذكور في الهداية وغيرها أنها عند الامام ومحمد للقراءة دون الثناء حتى يأتي بها المسبوق دون المقتدى ، وقال أبو يوسف : انها للثناء وفي الخلاصة أنه الاصح ، وتظهر ثمرة الخلاف في ثلاثة مسائل ذكرت فيها فما ذكره صاحب القيل لم نعثر عليه في كتب الاصحاب ، ومالك لا يرى التعوذ في الصلاة المفروضة ويراه في غيرها كقيام رمضان ، والمروى عنه في غير الصلاة فيما سمعت من بعض مقلديه وعن أبى هريرة . وابن سيرين . ودأود . وحزمة من القراء أن الاستعاذة عقب القراءة أخذاً بظاهر الآية وللجمهور ما رواه أئمة القراءة مسنداً عن نافع عن جبير بن مطعم أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقول قبل القراءة : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) : قال في الكشف ، دل الحديث على أن التقديم هو السنة فبقى سببية القراءة لها ، والفاء في (فاستعذ) دلت على السببية فلتقدر الارادة ليصح . وأيضاً الفراغ عن العمل لا يناسب الاستعاذة من العدو وإنما يناسبها الشروع فيه والتوسط فلتقدر ليكونا - أى القراءة والاستعاذة - مسببتين عن سبب واحد لا يكون بينهما مجرد الصحبة الاتفاقية التي تنافيها الفاء ، وإليه أشار صاحب المفتاح بقوله : بقرينة الفاء السنة المستفيضة انتهى . ومنه يعلم أن ما قيل من أن الفاء لا دلالة فيها على ما ذكر وأن اجماعهم على صحة هذا المجاز يدل على أن القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة ليس بشرط فيه ليس بشيء ، وكذا القول بالفرق بين هذه الآية وقوله

تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الخ بأن ثمة دليلاً قائماً على المجاز فترك الظاهر له بخلاف مانع فيه، والظاهر أن المراد بالشیطان ابليس وأعدائه، وقيل: هو عام في كل متردعات من جن وإنس، وتوجيه الخطاب إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتخصيص قراءة القرآن من بين الأعمال الصالحة بالاستعاذة عند إرادتها للتنبيه على أنها لغيره عليه الصلاة والسلام، وفي سائر الأعمال الصالحة أهم فانه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث أمر بها عند قراءة القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما الظن بمن عداه عليه الصلاة والسلام فيما عدا القراءة من الأعمال (إنه) الضمير للشأن أو للشیطان ﴿لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ﴾ تساط واستيلاء ﴿عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ٩٩﴾ أى إليه تعالى لا إلى غيره سبحانه يفوضون أموره وبه يعوذون فالمراد نفي التساط بعد الاستعاذة فتكون الجملة تعليلًا للامر بها أو لجوابه المنوى أى ان يعذك ونحوه *

وقال البعض: المراد نفي ذلك مطلقاً قال أبو حيان: وهو الذى يقتضيه ظاهر الاخبار. تعقب بأنه اذا لم يكن له تساط فلم أمروا بالاستعاذة منه. وأجيب بأن المراد نفي ما عظم من التساط. وقد أخرج ابن جرير وغيره عن سفيان الثوري أنه قال في الآية: ليس له سلطان على أن يحملهم على ذنب لا يغفر لهم والاستعاذة من المحتقرات فهم لا يطيعون أو امره ولا يقبلون وساوسه إلا فيما يحتقر وته على ندور وغفلة فامر وأبالا استعاذة منه لمزيد الاعتناء بحفظهم، وقد ذهب إلى هذا البيضاوى ثم قال: فذكر الساطنة بعد الامر بالاستعاذة لئلا يتوهم منه أن له ساطاناً. وفي الكشف أن هذه الجملة جارية مجرى البيان الاستعاذة المأمور بها وأنه لا يكتفى فيها بمجرد القول الفارغ عن اللجأ إلى الله تعالى واللجأ إنما هو بالإيات أولاً والتوكل ثانياً، وأياً ما كان فوجه ترك العطف ظاهر وإيثار صيغة الماضى في الصلة الأولى للدلالة على التحقيق كما أن اختيار صيغة الاستقبال في الثانية لإفادة الاستمرار التجددى، وفي التعرض لوصف الربوبية تأكيد لنفي السلطان عن المؤمنين المتوكلين ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ﴾ أى يجعلونه واليا عليهم فيحبونه ويطيعونه ويستجيبون دعوته فالمراد بالسلطان التساط والولاية بالدعوة المستتعبة للاستجابة لا ما يعم ذلك والتساط بالقسر والالقاء فان جعل التولى صلة (ما) يفصح بنفي ارادة التساط القسرى فان المقسور بمنزل عنه بهذا المعنى، وقد نفي هذا أيضاً عن الكفرة في قوله تعالى حكاية عن اللعين: (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم) فاستجبتكم (وَالَّذِينَ هُمْ) أى بسبب الشيطان وأعدائه إياهم ﴿مُشْرِكُونَ ١٠٠﴾ بالله تعالى، وقيل: أى بأشراكهم الشيطان مشركون بالله تعالى، وجوز أن يكون الضمير للرب تعالى شأنه والباء للتعدي، وزوى ذلك عن مجاهد ورجح الاول باتحاد الضمائر فيه مع تبادره إلى الذهن، وفي ارشاد العقل السليم ما يشعر باختيار الاخير، وذكر فيه أيضاً أن قصر سلطان اللعين على المذكورين غيب نفيه عن المؤمنين المتوكلين دليل على أنه لا واسطة في الخارج بين التوكل على الله تعالى وتولى الشيطان وإن كان بينهما واسطة في المفهوم وأن من لم يتوكل عليه تعالى ينتظم في سلك من يتولى الشيطان من حيث لا يحتسب اذ به يتم التعليل، ففيه مبالغة في الحمل على التوكل والتحذير عن مقابله. وإيثار الجملة الفعلية الاستقبالية في الصلة الأولى لما مر آنفاً والاسمية في الثانية للدلالة على الثبات، وتكرير الموصول للاحتراز عن توهم كون الصلة الثانية حالية مفيدة لعدم دخول غير المشركين من أولياء الشيطان تحت سلطانه.

وتقديم الأولى على الثانية التي هي بمقابلة الصلة الأولى فيما سلف لرعاية المقارنة بينها وبين ما يقابلها من التوكل على الله تعالى ولوروعى الترتيب السابق لا تفصل كل من القرينتين عما يقابلها ، وقيل : لما كان كل من الايمان والتولى منشأ لما بعده قدم عليه ، وتقديم الجار والمجرور لرعاية القواصل ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا مِائَةً مَّكَانَ مِائَةٍ ﴾ أى إذا نزلنا آية من القرآن مكان آية منه وجعلناها بدلا منها بأن نسخناها بها ، والظاهر على ما في البحر أن المراد نسخ اللفظ والمعنى ، ويجوز أن يراد نسخ المعنى مع بقاء اللفظ ﴿ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزَلُ ﴾ من المصالح فكل من الناسخ والمنسوخ منزل حسبا تقتضيه الحكمة والمصلحة فان كل وقت له مقتضى غير مقتضى الآخر فكم من مصلحة تنقلب مفسدة في وقت آخر لانقلاب الامور الداعية اليها ، ونرى الطبيب الحاذق قد يأمر المريض بشربة ثم بعد ذلك ينهأ عنها ويأمره بضدها ، وما الشرائع الا مصالح للعباد وأدوية لأمراضهم المعنوية فتختلف حسب اختلاف ذلك في الاوقات وسبحان الحكيم العليم ، والجملة اما معترضة لتوبيخ الكفرة والتنبية على فساد رأيهم ، وفي الالتفات إلى الغيبة مع الاسناد إلى الاسم الجليل ما لا يخفى من تربية المهابة وتحقيق معنى الاعتراض أو حالية كما قال أبو البقاء وغيره ، وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو (ينزل) من الانزال ﴿ قَالُوا ﴾ أى الكفرة الجاهلون بحكمة النسخ ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾ متقول على الله تعالى تأمر بشئ ثم يبدولك فتنبى عنه ، وقد بالغوا فاقبلهم الله تعالى في نسبة الافتراء إلى حضرة الصادق المصدوق صلى الله تعالى عليه وسلم حيث وجهوا الخطاب اليه عليه الصلاة والسلام وجاءوا بالجملة الاسمية مع التأكيد بانما ، وحكاية هذا القول عنهم ههنا للايدان بأنه كفرة ناشئة من نزغات الشيطان وأنه وليهم. وفي الكشف أن وجه ذكره عقيب الأمر بالاستعاذة عند القراءة أنه باب عظيم من أبوابه يفتن به الناقصين يوسوس اليهم البداء والتضاد وغير ذلك ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ أى لا يعلمون شيئا أصلا أولا يعلمون أن في التبديل المذكور حكما بالغة ، واسناد هذا الحكم إلى أكثرهم لما أن منهم من يعلم ذلك وإنما ينكر عنادا . والآية دليل على نسخ القرآن بالقرآن وهى ساكنة عن نفي نسخه بغير ذلك مما فصل في كتب الاصول ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ ﴾ أى القرآن المدلول عليه بالآية ، وقال الطبرسى: أى الناسخ المدلول عليه بما تقدم ﴿ رُوحُ الْقُدُسِ ﴾ يعنى جبريل عليه السلام وأطاق عليه ذلك من حيث انه ينزل بالقدس من الله تعالى أى ما يظهر النفوس من القرآن والحكمة والفيض الالهى ، وقيل: لظهوره من الانسان البشرية ، والاضافة عند بعض للاختصاص كما في (رب العزة) وجعلها بعض المحققين من اضافة الموصوف للصفة على جعله نفس القدس مبالغة نحو- خبر سوء- ورجل صدق- على ما ارتضاه الرضى ، ومثل ذلك حاتم الجود وسبحان الفصاحة وخالف في ذلك صاحب الكشف مختارا أنها للاختصاص ، ولا يخفى ما في صيغة التفعيل بناء على القول بأنها تفعيد التدرج من المناسبة لمقتضى المقام لما فيها من الاشارة إلى أنه أنزل دفعات على حسب المصالح ﴿ مِنْ رَبِّكَ ﴾ فى اضافة الرب إلى ضميره ﷺ من الدلالة على تحقيق افاضة آثار الربوبية عليه عليه الصلاة والسلام ما ليس فى اضافته إلى ياء المتكلم المنبئة عن التلقين المحض كما في ارشاد العقل السليم ، وكأنه اعتناء بأمر هذه الدلالة لم يقل عن ربكم على أن فى ترك خطابهم من حط قدرهم ما فيه ، و(من) لا ابتداء الغاية مجازا ﴿ بِالْحَقِّ ﴾ أى ملتبسا بالحكمة المقتضية له بحيث لا يفارقها ناسخا كان أو منسوخا ﴿ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ أى على الايمان بما يجب الايمان به لما فيه

من الحبيج القاطمة والادلة الساطعة أو على الايمان بأنه كلامه تعالى فانهم إذا سمعوا الناسخ وتدبروا مافيه من رعاية المصالح رسيخت عقائدهم واطمأنت به قلوبهم، واول بعضهم الآية على هذا الوجه بقوله : ليبين ثباتهم وتعقب بأنه لا حاجة اليه إذ التثبيت بعد النسخ لم يكر قبله فان نظراً إلى . طلق الايمان صح . وقرئ (لثبت) من الافعال .

(وَهْدَى وَبَشَّرَ لِلْمُسْلِمِينَ ١٠٢) عطف على محل (لثبت) عند الزمخشري ومن تابعه وهو نظير زرتك لأحدثك واجلالاً لك أى تثبتاً وهداية وبشارة . وتعقب بأنه إذا اعتبر الكل فعل المنزل على الاسناد المجازى لم يكن للفرق بادخال اللام فى البعض والترك فى البعض وجه ظاهر ، وكذا إذا اعتبر فعل الله تعالى كما هو كذلك على الحقيقة وإذا اعتبر البعض فعل المنزل ليتحد فاعل المصدر وفاعل الفعل المعلل به فيترك اللام له والبعض الآخر فعل الله تعالى ليختلف الفاعل فيؤتى باللام لم يكن لهذا التخصيص وجه ظاهر أيضاً ويفوت به حسن النظمه وقال الخفاجى يوجه ترك اللام فى المعطوف دون المعطوف عليه مع وجود شرط الترك فيهما بأن المصدر المسبوك معرفة على ما تقرر فى العربية والمفعول له الصريح وإن لم يجب تنكيره كما عزى للرياشى فخلافه قليل كقوله : وأغفر عوراء الكريم ادخاره . ففرق بينهما تفنناً وجرياً على الافصح فيهما ، والنسبة فيه أن التثبيت أمر عارض بعد حصول المثبت عليه فاختر فيه صيغة الحدوث مع ذكر الفاعل اشارة إلى أنه فعل لله تعالى مختص به بخلاف الهداية والبشارة فانهما يكونان بالواسطة ، وقيل : إن وجود الشرط مجوز لا موجب والاختيار مرجح مع ما فى ذلك من فائدة بيان جواز الوجهين ، وفيه أنه لا يصح وجهاً عند التحقيق ، وقد اعترض أبو حيان هنا بما تقدم فى الكلام على قوله تعالى : (ليبين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة) ، وذكر أنه لا يمتنع أن يكون العطف على المصدر المنسبك لأنه مجرور فيكون (هدى وبشرى) مجرورين ، وجوز أبو البقاء أن يكونا مرفوعين على أنهما خبرا مبتدأ محذوف أى وهو هدى وبشرى ، والجملة فى موضع الحال من الهاء فى (نزله) .

والمراد بالمسلمين الذين آمنوا ، والعدول عن ضميرهم لمدحهم بكلا العنوانين ، وفسر بعضهم الاسلام بمعناه اللغوى فقيل : إن ذلك ليفيد بعد توصيفهم بالايمان ، والظاهر (أن للمسلمين) قيد للهدى والبشرى ولم أر من تعرض لجواز كونه قيداً للبشرى فقط كما تعرض لذلك فى قوله تعالى : (هدى ورحمة وبشرى للمسلمين) على ما سمعت هناك .

وفى هذه الآية على ما قالوا تعرض لحصول أضداد الامور المذكورة لمن سوى المذكورين من الكفار من حيث ان قوله تعالى : (قل نزله) جواب لقولهم : (إنما أنت مفتر) فيكفى فيه (قل نزله روح القدس) فالزيادة لمكان التعريض وقال الطيبي إن (نزله روح القدس) بدل نزله الله فيه زيادة تصوير فى الجواب وزيد قوله تعالى (بالحق) لينبه على دفع الطعن بالطف الوجوه ثم نعى قبيح أفعالهم بقوله تعالى : (لثبت) الخ تعرضنا بأنهم مترزلون ضالون موبخون منذرون بالخزي والنكال واللعن فى الدنيا والآخرة (وأن) عذابهم فى خلاف ذلك ليزيد فى غيظهم وحقنهم ، وفى الكلام ما هو قريب من الاسلوب الحكيم اه فتأمل .

(وَلَقَدْ عَلَّمَهُمُ الْقُرْآنَ) غير ما نقل عنهم من المقالة الشنعاء (إِنَّمَا يَعْلَمُهُ) أى يعلم النبي ﷺ القرآن ، وهو الذى يقتضيه ظاهر كلام قتادة . ومجاهد : وغيرهما واختر كون الضمير للقرآن ليوافق ضمير (أنزله) أى يقولون إنما يعلم القرآن النبي عليه الصلاة والسلام (بشراً) على طريق البت مع ظهور أنه نزوله روح القدس عليه عليه الصلاة والسلام ، وتأكد الجملة لتحقيق ما تضمنته من الوعيد ، وصيغة الاستقبال لافادة استمرار العلم

بحسب الاستمرار التجددى فى متعلقه فانهم مستمرون على التفوه بتلك العظيمة، وفى البحر أن المعنى على المضى فالمراد علمنا وعنوا بهذا البشر قيل: جبر الرومى غلام عامر بن الحضرمى وكان قد قرأ التوراة والانجيل وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يجلس اليه اذا آذاه أهل مكة فقالوا ما قالوا.

وروى ذلك عن السدى، وقيل: مولى لحويطب بن عبد العزى اسمه عائش أو يعيش كان يقرأ الكتب وقد أسلم وحسن اسلامه قاله الفراء. والزجاج، وقيل: أبافكيهة مولى لامرأة بمكة قيل اسمه يسار وكان يهوديا قاله مقاتل. وابن جبير إلا أنه لم يقل كان يهوديا. وأخرج آدم بن أبي ياس. والبيهقى. وجماعة عن عبد الله بن مسلم الحضرمى قال: كان لنا عبدان نصرانيان من أهل عين التمر يقال لاحدهما يسار وللآخر جبر وكانا يصنعان السيوف بمكة وكانا يقرءان الانجيل فربما مر بهما النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهما يقرءان فيقف ويستمع فقال المشركون: انما يتعلم منهما، وفى بعض الروايات انه قيل لاحدهما انك تعلم محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لابل هو يعلمنى، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: كان بمكة غلام أعجمى رومى لبعض قریش يقال: له بلعام وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعلمه الاسلام فقالت قریش: هذا يعلم محمدا عليه الصلاة والسلام من جهة الاعاجم، وأخرج ابن جرير. وابن المنذر عن الضحاك أنه سلمان الفارسى رضى الله تعالى عنه، وضمف هذا بأن الآية مكية وسلمان أسلم بالمدينة، وكونها اخبارا بأمر مغيب لا يناسب السباق، ورواية أنه أسلم بمكة واشتراه أبو بكر رضى الله تعالى عنه وأعتقه بها قيل ضعيفة لا يعول عليها كاحتمال أن هذه الآية مدنية.

وقد أخبرنى من أثق به عن بعض النصارى انه قال له: كان نبيكم صلى الله تعالى عليه وسلم يتردد اليه فى غار حراء رجلان نصراني ويهودى يعلمانه، ولم أجد هذا عن أحد من المشركين وهو كذب بحسب لا منشأ له وبهت محض لا شبهة فيه، وانما لم يصرح باسم من زعموا أنه يعلمه عليه الصلاة والسلام مع أنه أدخل فى ظهور كذبهم للايدان بأن مدار خطتهم ليس بنسبته صلى الله تعالى عليه وسلم الى التعلم من شخص معين بل من البشر كائنا من كان مع كونه عليه الصلاة والسلام معدنا لعلوم الأولين والآخرين (لسان الذي يلحدون إليه أعجمي) اللسان مجاز مشهور عن التكلم، والاتحاد الميل يقال: لحد وألحد اذا مال عن القصد، ومنه لحد القبر لأنه حفرة مائلة عن وسطه، والملاحد لأنه أمال مذهبه عن الأديان كلها، والاعجمى الغير البين، قال أبو الفتح الموصلى: تركيب عجم فى كلام العرب للابهام والاختفاء وضد البيان والابضاح، ومنه قولهم: رجل أعجم وأمرأة عجماء. إذا كانا لا يفصحان؛ وعجم الزيب سمي بذلك لاستتاره واختفائه ويقال للبيمة العجماء لأنه لا توضح ما فى نفسها وسموا صلاتى الظهر والعصر العجماء لأن القراءة فيهما سر واما قولهم: أعجمت الكتاب فعناه أزلت عجمته كأشكيت زيدا أزلت شكواه، والاعجمى والاعجم الذى فى لسانه عجمة من العجم كان أو من العرب، ومن ذلك زياد الاعجم وكان عربيا فى لسانه لكنه وكذاك حبيب الاعجمى تلميذ الحسن البصرى قدس الله تعالى سرهما على ما رأيت فى بعض التواريخ.

والمراد من (الذى) على القول بتمدد من زعموا نسبة التعليم اليه الجنس ومفعول (يلحدون) محذوف أى تكلم الذى يميلون قولهم عن الاستقامة اليه أى ينسبون التعليم اليه غير بين لا يتضح المراد منه.

وظاهر كلام ابن عطية أن اللسان على معناه الحقيقى وهو الجارحة المعروفة. وقرأ الحسن (اللسان الذى) بتعريف

اللسان بآل ووصفه بالذي . وقرأ حمزة . والكسائي . وعبد الله بن طلحة . والسلي . والاعمش (يلحدون) بفتح الياء والحاء من لحد ، وألحد ولحد لغتان فصيحتان مشهورتان (وهذا) القرآن الكريم (لسان عربي مبين ١٠٣) ذويان وفصاحة على ما يشعر به وصفه - بمبين - بعد وصفه - بعربي - والكلام على حذف مضاف عند ابن عطية أى سرد لسان أو نطق لسان ، والجملة ان مستأنفتان عند الزمخشري لا بطل طعنهم ، وجوز أبو حيان أن يكونا حالين من فاعل (يقولون) ثم قال: وهو أبلغ في الانكار أى يقولون هذا والحال أن علمهم بأعجمية هذا البشر وعربية هذا القرآن كان ينبغي أن يمنهم عن مثل تلك المقالة كقولك: أتشتم فلانا وهو قد أحسن اليك وإنما ذهب الزمخشري الى الاستئناف لأن مجيء الاسمى حالا بدون واو شاذ عنده ، وهو مذهب مرجوح تبع فيه الفراء إذ يجيئها كذلك في كلام العرب أكثر من أن يحصى اهـ ، وتقرير الابطال - كما قال العلامة البيضاوي - يحتمل وجهين ، أحدهما أن ما يسمعه من ذلك البشر كلام أعجمي لا يفهمه هو ولا أتم القرآن عربي تفهمونه بأدنى تأمل فكيف يكون ما تلقفه منه . وثانيهما هب انه تعلم منه المعنى باستماع كلامه ولكن لم يلتفت منه اللفظ لأن ذلك أعجمي وهذا عربي والقرآن كما هو معجز باعتبار المعنى فهو معجز من حيث اللفظ مع أن العلوم الكثيرة التي في القرآن لا يمكن تعلمها الا بملازمة معلم فائق في تلك العلوم مدة متطاولة فكيف تعلم جميع ذلك من غلام سوقى سمع منه بعض المنقولات بكلمات اعجمية لعله لم يعرف معناها ، وحاصل ذلك منع تعلمه عليه الصلاة والسلام منه مع سنده ثم تسليمه باعتبار المعنى إذ لفظه مغاير للفظ ذلك بدنية فيكون دليلا له ما أتى به من اللفظ المعجز ويمكن تقريره بنحو هذا على سائر الاقوال السابقة في البشر ، وقال الكرمانى : المعنى أتم أفصح الناس وابلغهم وأقدرهم على الكلام نظما ونثرا وقد عجزتم وعجز جميع العرب عن الاتيان بمثله فكيف تنسبونه الى أعجمي ألكن وهو كما ترى ، وبالجملة التشبث في أثناء الطعن بمثل هذه الخرافات الركيكة دليل قوى على كمال عجزهم فقد راموا اجتماع اليوم والامس واستواء السها والشمس .

فدعهم يزعمون الصبح ليلا أيعمى الناظرون عن الضياء

(إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ) أى يصدقون بأنها من عنده تعالى بل يقولون فيها ما يقولون يسمونها تارة افتراء وأخرى أساطير معلبة من البشر ، وقيل: المراد بالآيات المعجزات الدالة على صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويدخل فيها الآيات القرآنية دخولا اولياء والاول على ما قيل أوفق بالمقام .

(لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ) قيل: أى الى الجنة بل يسوقهم الى النار كما يشير اليه قوله تعالى: (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤) وقال بعض المحققين: المعنى لا يهديهم الى ما ينجيهم من الحق لما يعلم من سوء استعدادهم ، وقال في البحر: أى لا يخلق الإيمان في قلوبهم ، وهذا عام مخصوص فقد اهتدى قوم كفروا بآيات الله تعالى ، وقال الجلي: المعنى أن سبب عدم إيمانهم هو انه تعالى لا يهديهم لحنمه على قلوبهم أو لا يهديهم سبحانه مجازاة لعدم إيمانهم بأن تلك الآيات من عنده تعالى ، وقال العسكري: يجوز أن يكون المعنى انهم إن لم يؤمنوا بهذه الايات لم يهتدوا ، والمراد - بلا يهديهم الله - لا يهتدون فانه إنما يقال هدى الله تعالى فلانا على الاطلاق إذا اهتدى هو ، وأما من لم يقبل الهدى فانه يقال فيه: إن الله تعالى هداه فلم يهتد كما قال تعالى: (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى) وقيل: المعنى إن الذين لا يصرفون إختيارهم الى الإيمان بآياته تعالى لا يخلق سبحانه قلوبهم ، وقال ابن عطية: المفهوم من الوجود أن

الذين لا يهديهم الله تعالى لا يؤمنون بآياته ولكنه قدم وأخر تميها لتفسيح حالهم وللتشنيع بخطئهم كما في قوله تعالى : (فلما زاغوا وازاغ الله قلوبهم) ويؤدى ويؤدى التقديم والتأخير ما ذكره الجاني . أولا والا كثيرا لا يخلعون دغدغة . وقال القاضي : أقوى ما قيل في الآية ما ذكر أولا ، وكونه تفسيرا للبعثرة مناسبا لأصولهم فيه نظر ، وأيا ما كان فالمراد من الآية التهديد والوعيد لأولئك الكفرة على ما هم عليه من الكفر بآيات الله تعالى ونسبة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى الافتراء والتعلم من البشر بعد إمطة شبهتهم ورد طعنهم ، وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾ تمهيد لكونهم هم المفتريين وقاب عليهم بعد ان حقق بالبيان البرهاني براءة ساحته عليه السلام عن لوث الافتراء ، وقوله تعالى : ﴿ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ ۝ ١٠٥ ﴾ إشارة إلى قریش القائلين : إنما أنت مفتر وهو تصريح بعد التعريض ليكون كالوسم عليهم ، وهذا الأسلوب أبلغ من أن يقال : أتم معشر قریش مفترين لما أشير إليه ، وإقامة الدليل على أنهم كذلك وأن من زنوه به لا يجوز أن يتعلق بذيله نسب منه أى إنما يليق افتراء الكذب بمن لا يؤمن لأنه لا يترقب عقابا عليه وقریش كذلك فهم الكاذبون أو إشارة إلى (الذين لا يؤمنون) فيستمر الكلام على وتيرة واحدة ، والمعنى أن الكاذب بالحقيقة هذا الكاذب على ما قرره في قوله تعالى : (وأولئك هم المفاحون) واللام للجنس وهو شهادة عليهم بالكمال في الافتراء ، فالكذب في الحقيقة مقيد بالكذب بآيات الله تعالى ، وأطلق اشعارا بأن لا كذب فوقه ليكون كاللحجة على كمال الافتراء أو الكذب غير مقيد على هذا الوجه على معنى أنهم الذين عادتهم الكذب فلذلك اجتروا على تكذيب آيات الله تعالى دلالة على أن ذلك لا يصدر إلا بمن لهج بالكذب قبله ، ويدل على اعتبار هذا المعنى التعبير بالجملة الاسمية ولذا عطف على الفعلية ، وفيه قلب حسن وإشارة إلى أن قریشا لما كان من عادتهم الكذب أخذوا يكذبون بآيات الله تعالى ومن أتى بها ، ثم لم يرضوا بذلك حتى نسبوا من شهدوا له بالآمانة والصدق إلى الافتراء . وموضع الحسن الإيماء إلى سبق حالتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقریش أو الكذب مقيد على هذا الوجه أيضا بما نسبوا إليه عليه الصلاة والسلام من الافتراء ، و (الذين لا يؤمنون) على هذا المراد به قریش من إقامة الظاهر مقام المضمر ، وإشارة المضارع على الماضي دلالة على استمرار عدم إيمانهم وتجده عقب نزول كل آية واستحضار ذلك وهذا الوجه من جوح بالنسبة إلى السوابق ، وقد ذكر هذه الأوجه صاحب الكشاف وقد حررها بما ذكر المولى المدقق في كشفه ، والحصر في سائرهما غير حقيقى ، ولا استدراك في الآية لاسيما على الأول منها ، وهى من الكلام المنصف في بعضها . وتعلقها بقوله سبحانه حكاية عنهم : (إنما أنت مفتر) لأنها كما سمعت لرده ، وتوسط ما وسط لما لا يخفى من شدة اتصاله بالرد الأول ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ ﴾ أى بكلمة الكفر ﴿ مَن بَعْدَ إِيمَانِهِ ﴾ به تعالى . وهذا بحسب الظاهر ابتداء كلام لبيان حال من كفر بآيات الله تعالى بعد ما آمن بها بعد بيان حاله من لم يؤمن بها رأسا و (من) . ووصولة محالها الرفع على الابتداء والخبر محذوف لدلالة « فعلهم غضب » الآتى عليه وحذف مثل ذلك كثير في الكلام ، وجوز أيضا الرفع وكذا نصب على القطع لقصد الذم أى هم أو أذى من كفر والقطع للذم والمدح وان تعورف في النعت ، و (من) لا يوصف بها لكن لا مانع من اعتباره في غيره كالبدل وقد نص عليه سيبويه . نعم قال أبو حيان : إن النصب على الذم بعيد . وأجاز الحوفى . والزمخشري كونها بدلا من (الذين لا يؤمنون بآيات الله) وقوله تعالى : (وأولئك هم الكاذبون) اعتراض بينهما . واعترضه أبو حيان .

وغيره بأنه يقتضى أن لا يفترى الكذب الا من كفر بعد إيمانه والوجود يقتضى أن من يفترى الكذب هو الذى لا يؤمن مطلقاً وهم أكثر المفترين . وأيضاً البدل هو المقصود والآية سبقت للرد على قريش وهم كفار أصليون . ووجه ذلك الطلبي بأن يراد بقوله تعالى : « من بعد إيمانه » من بعد تمكنه منه كقوله تعالى : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وذكر أن فيه ترشيحاً لطريق الاستدراج وتحسيراً لهم على ما فاتهم من التصديق وما اقترفوه من نسبتة عليه الصلاة والسلام الى الافتراء وفيه كما فى الكشف أن قوله سبحانه :

(**الَّذِينَ كَفَرُوا**) لا يساعد عليه ، وحمل التمكن منه على ما هو أعم من التمكن فى أحداثه وبقائه لا يخفى ما فيه وقال المدقق : الأولى فى التوجيه أن يجعل المعنى من وجد الكفر فيما بينهم تعمير على الارتداد أيضاً وأن من وجد فيهم هذه الخصلة لا يبعد منهم الافتراء ويحمل ذلك ذريعة الى أن ينمى عليهم ما كانوا يفعلونه مع المؤمنين من المثلة ويدمج فيه الرخصة باجراء كلمة الكفر على اللسان على سبيل الاكراه وتفاوت ما بين صاحب العزيمة والرخصة ، ولا يخفى ما فيه أيضاً وأنه غير ملائم لسبب النزول ، وقال الحفاجي : لك أن تقول : الاقرب أن يبقى الكلام على ظاهره من غير تكلف وأن هذا تكذيب لهم على ابلغ وجه كما يقال لمن قال : إن الشمس غير طالعة فى يوم صاح هذا ليس يكذب لأن الكذب يصدر فيما قد تقبله العقول ويكون هذا على تقدير أن يكون المراد فى (لا يهديهم الله) لا يهديهم الى الحق فآله تعالى لما لم يهديهم الى الحق والصدق وختم على حواسهم نزلوا منزلة من لم يعرفه حتى يساعده لسانه على النطق به ففج انكارهم له أجل من أن يسمى كذباً وإنما يكذب من تعمد ذلك ونطق به مرة ، فتكون الآية الأولى للرد على قريش صريحاً والاخرى دلالة على ابلغ وجه انتهى ، ولعمري إنه نهاية فى التكلف ، ومثل هذا الابدال الابدال من (أولئك) والابدال من (الكاذبون) وقد جوزهما الزمخشري أيضاً ، وجوز الحوفي الاخير أيضاً ولم يجوز الزجاج غيره *

وجوز غير واحد كون (من) شرطية مرفوعة المحل على الابتداء واستظهره فى البحر والجواب محذوف لدلالة الآتى عليه كما سمعت فى الوجه الأول ، والكلام فى خبر من الشرطية مشهور ، وظاهر صنيع الزمخشري اختيار الابدال وهو عندى غريب منه . وفى الكشف أن كون (من) شرطية مبتدأ وجه ظاهر السداد إلا أن الذى حمل جار الله على إثبات كون (من) بدلاً طلب الملاءمة بين أجزاء النظم الكريم لا أن يكون ابتداء بيان حكم ، ولا يخفى ما فى هذا العذر من الوهن ، والظاهر أن استثناء (من أكره) أى على التلطف بالكفر بأمر يخاف منه على نفسه أو عضواً من أعضائه - بمن كفر - استثناء متصل لأن الكفر التلطف بما يدل عليه سواء طابق الاعتقاد أو لا . قال الراغب : يقال كفر فلان إذا اعتقد الكفر ويقال إذا أظهر الكفر وإن لم يعتقد ، فيدخل هذا المستثنى فى المستثنى منه المذكور ، وقيل : مستثنى من الخبر الجواب المقدر ، وقيل : مستثنى مقدم من قوله تعالى (فعليه غضب) وليس بذلك ، والمراد اخراجه من حكم الغضب والعذاب أو الذم ، وقوله سبحانه : (**وَقَالُوا مَعْظُمُ الْمُؤْمِنِينَ بِالْإِيمَانِ**) حال من المستثنى ، والعامل - كما فى إرشاد العقل السليم - هو الكفر الواقع بالاكراه لانفس الاكراه لأن مقارنة أطمئنان القلب بالإيمان للاكراه لا تجدى ففعلوا وإنما المجدى مقارنته للكفر الواقع به أى إلامن كفر باكراه أو إلامن أكره فكفر والحال أن قلبه مطمئن بالإيمان لم تتغير عقيدته ، وأصل معنى الاطمئنان سكون بعد انزعاج ، والمراد هنا السكون والثبات على ما كان عليه بعد انزعاج الاكراه ، وإنما لم

يصرح بذلك العامل ايماء إلى أنه ليس بكفر حقيقة *

واستدل بالآية على ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار ليس ركنا فيه كما قيل . واعترض بأن من جعله ركنا لم يرد أنه ركن حقيقى لا يسقط أصلا بل أنه دال على الحقيقة التى هى التصديق إذ لا يمكن الاطلاع عليها فلا يضره عند سقوطه لنحو الاكراه والعجز فتأمل *

﴿ وَلَٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا ﴾ أى اعتقده وطاب به نفسا و(صدرا) على معنى صدره إذ البشر فى عجز عن شرح صدر غيره ، ونصبه - كما قال الامام - على أنه مفعول به - لشرح - وجوز بعضهم كونه على التمييز ، و(من) إما شرطية أو موصولة لكن إذا جعلت شرطية - قال أبو حيان - لابد من تقدير مبتدأ قبلها لأن لكن لا تليها الجمل الشرطية ، والتقدير هنا ولكن هم من شرح بالكفر صدرا أى منهم ومثله قوله : * ولكن متى تسترقد القوم أرفد * أى ولكن أنا متى تسترقد الخ . وتعقب بأنه تقدير غير لازم ، وقوله تعالى :

﴿ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ ﴾ جواب الشرط على تقدير شرطية (من) وهى على التقديرين مبتدأ وهذا خبرها على تقدير الموصولية وكذا على تقدير الشرطية فى رأى والخلاف مشهور ، وجعله بعضهم خبرا لمن هذه ولمن الاولى للاتحاد فى المعنى إذ المراد - بمن كفر - الصنف الشارح بالكفر صدرا . وتعقبه فى البحر بأن ههنا جملتين شرطيتين وقد فصل بينهما بأداة الاستدراك فلا بد لكل واحدة منهما من جواب على حدة فتقدير الحذف أخرى فى صناعة الاعراب *

وقد ضعفوا مذهب أبى الحسن فى إدعائه أن قوله تعالى : (فسلام لك من أصحاب اليمين) وقوله سبحانه : (فروح وريحان) جواب - لا ما - ولأن هذا وهما أداتا شرط تلى إحداهما الاخرى ، ويعد هذا عندى جعله خبرا لهما على تقدير الموصولية والاستدراك من الاكراه على ما قيل ؛ ووجه أن قوله تعالى : (الا من أكره) يوم أن المكروه مطلقا مستثنى مما تقدم ، وقوله سبحانه : (وقلبه مطمئن بالايمان) لا ينفى ذلك الوهم فاحتج الى الاستدراك لدفعه . وفيه بحث ظاهر ، وقيل : المراد مجرد التأكيد كما فى نحو قولك : لو جاء زيد لا كرمته لكنه لم يجز . وانت تعلم ما فى ذلك فتأمل جدا ، وتنوين (غضب) للتعظيم أى غضب عظيم لا يكتفه كنهه كائن ﴿ مِنْ اللَّهِ ﴾ جل جلاله ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٠٦ ﴾ لعظم جرمهم فجاوزوا من جنس عملهم ، وفى اختيار الاسم الجليل من تربية المهابة وتقوية تعظيم العذاب ما فيه ، والجمع فى الضميرين المجزورين لمراعاة جانب المعنى كما أن الافراد فى المستكن فى الصلة لرعاية جانب اللفظ . روى أن قريشا أكرهوا عمارا وأبويه ياسرا وسمية على الارتداد فأبوا فربطوا سمية بين بعيرين ووجىء بحربة فى قبلها وقالوا إنما أسلمت من أجل الرجال فقتلوها وقتلوا ياسرا وهما أول قتيلين فى الاسلام ، وأما عمار فأعطاهم بلسانه ما أكرهوه عليه فقتل يارسول الله إن عمار اكفر فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : كلا إن عمار ألقى إيمانا من قرنه الى قدمه واختلط الايمان بدمه فأتى عمار رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو يبكي فجعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يمسح عينيه وقال : مالك ان عادوا فعد لهم بما قلت ، وفى رواية أنهم أخذوه فلم يتركوه حتى سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذكروا آلهتهم بخير ثم تركوه فلما أتى رسول الله عليه الصلاة والسلام قال : ما وراءك؟ قال : شر ما تركت حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال : كيف تجد قلبك؟ قال : مطمئن بالايمان

قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان عادوا فعد فنزلت هذه الآية، وكأن الامر بالعود في الرواية الاولى للترخيص بناء على ما قال النفسى أنه أدنى مراتبه وكذا الامر في الرواية الثانية ان اعتبر مقيداً بما قيد به في الرواية الاولى، وأما ان اعتبر مقيداً بطمأنينة القلب كما في الهداية أى عد الى جعلها نصب عينيك واثبت عاينها فالامر للوجوب، والآية دليل على جواز التكلم بكلمه الكفر عند الإكراه وإن كان الافضل أن يتجنب عن ذلك إعزازاً للدين ولو تبين القتل كما فعل ياسر وسمية وليس ذلك من القاء النفس الى التهلكة بل هو كالقتل في الغزو كما صرحوا به. وقد أخرج ابن أبى شيبة عن الحسن وعبد الرزاق في تفسيره عن معمر أن مسيلة أخذ رجلين فقال لاحدهما: ما تقول في محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول في؟ فقال: أنت أيضاً فخلاه وقال الآخر: ما تقول في محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول في؟ فقال: أنا أصم فأعاد عليه ثلاثاً فأعاد ذلك في جوابه فقتله فباغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خبرهما فقال: أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى، وأما الثانى فقد صدع بالحق فهيناً له. وفي أحكام الجصاص أنه يجب على المكروه على الكفر إخطار أنه لا يريد أن يخطر بباله ذلك كفر. وفي شرح المنهاج لابن حجر لا توجد ردة مكروه على مكفر قلبه مطمئن بالإيمان للآية، وكذا إن تجرد قلبه عنهما فيما يتجه ترجيحه لاطلاقهم أن المكروه لا يلزمه التورية فافهم، وقال القاضى: يجب على المكروه تعريض النفس للقتل ولا يباح له التلطف بالكفر لأنه كذب وهو قبيح لذاته فيقبح على كل حال ولو جاز ان يخرج عن القبح لرعاية بعض المصالح لم يمتنع أن يفعل الله سبحانه الكذب لها وحينئذ لا يبقى وثوق بوعده تعالى ووعيده لاحتمال انه سبحانه فعل الكذب لرعاية المصاحبة التي لا يعلمها الا هو، ورده ظاهر. وهذا الخلاف فيما إذا تعين على المكروه اما التزام الكذب وإما تعريض النفس للتلف والافتى امكنه نحو التعريض أو إخراج الكلام على نية الاستفهام الإنكارى لم يجب عليه تعريض النفس لذلك إجماعاً. واستدل باباحة التلطف بالكفر عند الإكراه على إباحة سائر المعاصى عنده أيضاً وفيه بحث، فقد ذكر الامام أن من المعاصى ما يجب فعله عند الإكراه كشرب الخمر وأكل الميتة ولحم الخنزير فان حفظ النفس عن الفوات واجب فحيث تعين الأكل سيئلاً ولا ضرر فيه لحيوان ولا اهانة لحق الله تعالى وجب لقوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ومنها ما يحرم كقتل إنسان محترم أو قطع عضو من أعضائه وفي وجوب القصاص على المكروه قولان للشافعى عليه الرحمة، وذكر أن من الأفعال ما لا يقبل الإكراه ومثل الزنا لأن الإكراه يوجب الخوف الشديد وذلك يمنع من انتشار الآلة فحيث دل الزنا في الوجود علمنا أنه وقع بالاختيار لا على سبيل الإكراه، وتام الكلام في هذا المقام يطلب من محله (ذلك) إشارة إلى الكفر بعد الإيمان أو الوعيد الذى تضمنه قوله تعالى: (فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) أو المذكور من الغضب والعذاب (بأنهم) أى بسبب أن الشارحين صدورهم بالكفر (استحبوا الحياة الدنيا) أى آثروها وقدموها ولتضمن الاستحباب معنى الإيثار قيل (على الآخرة) فعدى بعلی، والمراد على ما فى البحر أنهم فعلوا فعل المستحبين ذلك والافهم غير مصدقين بالآخرة.

(وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي) الى الإيمان وإلى ما يوجب الثبات عليه، وقيل: الى الجنة. ورده الامام وفسر بعضهم

الهداية المنفية بهداية القسرى لا يهدى هداية قسر وإلجاء ونسب إلى المعتزلة ﴿ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ١٠٧ ﴾ أى فى علمه تعالى المحيط فلا يعصمهم تعالى عن الزيغ وما يؤدى إليه من الغضب والعذاب، ولولا أحد الأمرين إما إثبات الحياة الدنيا على الآخرة وإما عدم هداية الله تعالى أيام بأن آثروا الآخرة على الدنيا أو بأن هداهم الله سبحانه لما كان ذلك لكن كلاهما لا يكون لأنه خلاف ما فى العلم بالاشياء على ما هو عليه فى نفس الأمر وقال البعض: لكن الثانى مخالف للحكمة والاول بما لا يدخل تحت الوقوع واليه الاشارة بقوله سبحانه: ﴿ أُولَئِكَ ﴾ أى الموصوفون بما ذكر ﴿ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمَّوْهُمْ أَبْصَارَهُمْ ﴾ فلم تفتح لادراك الحق واكتساب ما يوصل اليه، واستظهر أبو حيان كون ذلك إشارة إلى ما استحقوه من الغضب والعذاب، وقال: إن قوله تعالى استحبوا إشارة إلى الكذب (وأن الله لا يهدى القوم الكافرين) إشارة إلى الاختراع لجمعت الآية الأمرين وذلك عقيدة أهل السنة فافهم، وقد تقدم للكلام على الطبع ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ١٠٨ ﴾ أى الكاملون فى الغفلة إذ لا غفلة أعظم من الغفلة عن تدبير العواقب والنظر فى المصالح، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: غافلون عما يراد منهم فى الآخرة.

﴿ لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ١٠٩ ﴾ اذ ضيعوا رؤس أموالهم وهى أعمارهم وصرفوها فيما لا يفضى إلا إلى العذاب المخلد والله تعالى من قال:

إذا كان رأس المال عمرك فاحترس عليه من الانفاق فى غير واجب
ووقع فى آية أخرى (الآخسرون) وذلك لا قضاء المقام على ما لا يخفى على الناظر فيه أولانه وقع فى الفواصل هنا اعتماد الالف كالكافرين والغافلين فعبّر به لرعاية ذلك وهو أمر سهل، وتقدم الكلام فى (لا جرم) فقد ذكره فما فى العهد من قدم ﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا ﴾ إلى دار الاسلام وهم عمار وأضرابه أى لهم بالولاية والنصر لا عليهم كما يقتضيه ظاهر أعمالهم السابقة فالجار والمجرور فى موضع الخبر لأن، وجوز أن يكون خبرها محذوفا لدلالة خبر إن الثانية عليه، والجار والمجرور متعلق بذلك المحذوف، وقال أبو البقاء: الخبر هو الآتى وإن الثانية واسمها تكرير للتأكيد ولا تطالب خبرا من حيث الاعراب، والجار والمجرور متعلق بأحد المرفوعين على الاعمال، وقيل: بمحذوف على جهة البيان كأنه قيل: أعنى للذين أى الغفران وليس بشئ، وقيل: لا خبر لأن هذه فى اللفظ لأن خبر الثانية أغنى عنه وليس بجيد كما لا يخفى و(ثم) للدلالة على تباعد رتبة حالهم هذه عن رتبة حالهم التى يفيدها الاستثناء من مجرد الخروج عن حكم الغضب والعذاب لا عن رتبة حال الكفرة ﴿ مِنْ بَعْدَ مَا قُتِلُوا ﴾ أى عذبوا على الارتداد، وأصل الفتن إدخال الذهب النار لتظهر جودته من رداءته ثم تجوز به عن البلاء وتعذيب الانسان. وقرأ ابن عامر (قتلوا) مبنيًا للفاعل، وهو ضمير المشرّكين عند غير واحد أى عذبوا المؤمنين كالحضرى أكرهه مولاه جبر احتى ارتد ثم أسلموا وهاجروا أو وقعوا فى الفتنة فان قتل جاء متعديا ولازما وتستعمل الفتنة فيما يحصل عنه العذاب وقال أبو حيان: الظاهر أن الضمير عائد على (الذين هاجروا) والمعنى قتلوا أنفسهم بما أعطوا المشرّكين من القول كما فعل عمار ولما كانوا صابرين على الاسلام وعذبوا بسبب ذلك صاروا كأنهم عذبوا أنفسهم ﴿ ثُمَّ جَاهِدُوا ﴾ الكفار ﴿ وَصَبَرُوا ﴾ على مشاق الجهاد أو على ما أصابهم من المشاق مطلقا ﴿ إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا ﴾ أى المذكورات من الفتنة والهجرة

والجهاد والصبر ، وهو تصريح بما أشعر به بناء الحكم على الموصول من عليه الصلة *
 وجوز أن يكون الضمير للفتنة المفهومة من الفعل السابق ويكون ما ذكر بيانا لعدم إخلال ذلك بالحكم ،
 وقال ابن عطية : يجوز أن يكون للتوبة والكلام يعطيها وإن لم يجر لها ذكر صريح (لَنَقُورُ) لما فعلوا
 من قبل (رَحِيمٌ ١١٠) ينعم عليهم مجازاة لما صنعوا من بعد ، وفي التعرض لعنوان الربوبية في الموضوعين
 إيماء إلى علة الحكم وما في إضافة الرب إلى ضميره عليه الصلاة والسلام مع ظهور الاثر في الطائفة المذكورة
 إظهار الكمال اللطيف به صلى الله تعالى عليه وسلم بأن إفاضة آثار الربوبية عليهم من المغفرة والرحمة بواسطته
 عليه الصلاة والسلام ولكونهم أتباعا له .

هذا وكون الآية في عمار واضرابه رضى الله تعالى عنهم مما ذكره غير واحد ، وصرح ابن اسحق بأنها
 نزلت فيه وفي عياش بن أبي ربيعة . والوليد بن أبي ربيعة . والوليد بن الوليد ، وتعقبه ابن عطية بأن ذكر
 عمار في ذلك غير قويم فانه أرفع طبقة هؤلاء ، وهؤلاء ممن شرح بالكفر صدرا فتح الله تعالى لهم باب التوبة
 في آخر الآية ، وذكر أن الآية مدنية وأنه لا يعلم في ذلك خلافا ، ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
 أنها نزلت فكتب بها المسلمون إلى من كان أسلم بمكة إن الله تعالى قد جعل لكم مخرجا فخرجوا فاحققهم المشركون
 فقاتلهم حتى نجا من نجا وقتل من قتل ، وأخرج ذلك ابن مردويه ، وفي رواية أنهم خرجوا وأتبعوا وقاتلوا
 فنزلت ، وأخرج هذا ابن المنذر . وغيره عن قتادة ، فالمراد بالجهاد قتالهم لمتبعيهم ، وأخرج ابن جرير عن الحسن :
 وعكرمة أنها نزلت في عبد الله بن أبي سرح الذي كان يكتب لرسول الله ﷺ فأزله الشيطان فلحق بالكفار
 فأمر به النبي عليه الصلاة والسلام أن يقتل يوم فتح مكة فاستجار له عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه فأجاره
 النبي ﷺ ، والمراد نزلت فيه وفي أشباهه كما صرح به في بعض الروايات ، وفسروا (قتلوا) على هذا بفتنهم
 الشيطان وأزلمهم حتى ارتدوا باختيارهم ، وما ذكره ابن عطية فيمن ذكرهم مع عمار غير مسلم ، فقد أخرج ابن أبي حاتم
 عن قتادة أن عياشا رضى الله تعالى عنه كان أخا أبي جهل لأمه وكان يضربه سوطا وراحلته سوطا ليرتد عن
 الاسلام . وفي التفسير الخازنى أن عياشا وكان أخا أبي جهل من الرضاعة ، وقيل : لأمه . وأبا جندل
 ابن سهل بن عمرو . وسلمة بن هشام . والوليد بن المغيرة . وعبد الله بن سلة الثقفي فتنهم المشركون وعذبهم
 فأعطوهم بعض ما أرادوا ليسلوا من شرهم ثم انهم بعد ذلك هاجروا وجاهدوا والآية نزلت فيهم ، والله تعالى
 أعلم بحقيقة الحال (يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ) نصب على الظرفية - برحيم - وقيل : على أنه مفعول به لا ذكر محذوف ،
 ورجع الاول بارتباط النظم عليه ومقابلته لقوله تعالى : (في الآخرة هم الخاسرون) ولا يضرب تقييد الرحمة
 بذلك اليوم لأن الرحمة في غيره تثبت بالطريق الأولى ، والمراد بهذا اليوم يوم القيامة (تَجَادَلُ عَنْ نَفْسِهَا)
 تدافع وتسمى في خلاصها بالاعتذار ولا يهمها شأن غيرها من ولد ووالد وقريب . أخرج أحمد في الزهد .
 وجماعة عن كعب قال : كنت عند عمر بن الخطاب فقال : خوفنا يا كعب فقلت : يا أمير المؤمنين أو ليس
 فيكم كتاب الله تعالى وحكمة رسوله ﷺ ؟ قال : بلى ولكن خوفنا قلت : يا أمير المؤمنين لو وافيت يوم القيامة
 بعمل سبعين نيا لا زدرأت عملك بما ترى قال : زدنا قلت : يا أمير المؤمنين إن جهنم لتزفر زفرة يوم القيامة

لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل الاخر جاثيا على ركبته حتى أن إبراهيم خليله ليخر جاثيا على ركبته فيقول: رب نفسي نفسي لا أسالك اليوم الا نفسي فأطرق عمر مليا قلت: يا أمير المؤمنين أوليس تجدون هذا في كتاب الله؟ قال: كيف؟ قلت: قول الله تعالى في هذه الآية: (يوم تأتي كل نفس الخ، وجعل بعضهم هذا القول هو الجدال ولم يرتضه ابن عطية، والحق أنه ليس فيه الا الدلالة على عدم الاهتمام بشأن الغير وهو بعض ما تدل عليه الآية (١) وعن ابن عباس أن هذه المجادلة بين الروح والجسد يقول الجسد: بك نعلق لسانى وأبصرت عيني ومشيت رجلى ولولاك لكنت خشبة ملقاة وتقول الروح: أنت كسبت وعصيت لأنا وأنت كنت الحامل وأنا المحمول فيقول الله تعالى: أضرب لهما مثلا أعنى حمل مقعدا إلى بستان فأصابا من ثماره فالعذاب عليكما، والظاهر عدم صحة هذا عن هذا الخبر وهو أجل من أن يحمل المجادلة في الآية على ما ذكره.

وضمير (نفسها) عائد على النفس الاولى فكأنه قيل: عن نفس النفس، وظاهره إضافة الشيء إلى نفسه، فوجه بأن النفس الاولى هي الذات والجملة أى الشخص بأجزائه كما في قولك، نفس كريمة ونفس مباركة، والثانية عينها أى التى تجرى مجرى التأكيد ويدل على حقيقة الشيء وهو يته بحسب المقام، والفرق بينهما أن الأجزاء ملاحظة فى الأول دون الثانى، والاصل هو الثانى لكن لعدم المغايرة فى الحقيقة بين الذات وصاحبها استعمل بمعنى صاحب ثم أضيف الذات اليه، فوزان (كل نفس) وزان قولك: كل أحد كذا فى الكشف، وفى الفرائد المغايرة شرط بين المضاف والمضاف اليه لامتناع النسبة بدون المتسمين فلذلك قالوا: يمتنع إضافة الشيء إلى نفسه إلا أن المغايرة قبل الإضافة كافية وهى محققة هنا لأنه لا يلزم من مطلق النفس نفسك ويلزم من نفسك مطلق النفس فلما أضيف ما لا يلزم أن يكون نفسك إلى نفسك صحت الإضافة وإن اتحدا بعد الإضافة، ولذا جاز عين الشيء وكله ونفسه بخلاف أسد الليث وحبس المنع ونحوهما، وقال ابن عطية: النفس الاولى هي المعروفة والثانية هي البدن، وقال العسكري: الانسان يسمى نفسا تقول العرب: ما جاءنى إلا نفس واحدة أى انسان واحدة، والنفس فى الحقيقة لا تأتى لانهاهى الشيء الذى يعيش به الانسان فتأمل فى النفس من بعض ما قاله شيء، والظاهر أن السؤال والجواب المشهورين فى - كل رجل وضيعته - يجريان ههنا فتفظن.

وفى البحر إنما لم تجم - تجادل عنها - بدل (تجادل عن نفسها) لأن الفعل إذا لم يكن من باب ظن وفقد لا يتعدى ظاهرا كان فاعله أو مضمرا إلى ضميره المتصل فلا يقال: ضربتها هند أو هند ضربتها وإنما يقال: ضربت نفسها هند وهند ضربت نفسها، وتأنيت (تأتى) مع اسناده إلى (كل) وهو مذكر لرعاية المعنى، وكذا يقال فيما بعد، وعلى ذلك جاء قوله: جادت عليها كل عين ثرة - فتركن كل حديقة كالدرهم.

(وَتُوفَى كُلُّ نَفْسٍ) أى تعطى وإفيا كاملا ﴿مَا عَمَلَتْ﴾ أى جزاء عملها أو الذى عملته إن خيرا فخييرا وإن شرا فشيئا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب إشعارا بكمال الاتصال بين الاجزية والاعمال، والاضهار فى مقام الاضمار لزيادة التقرير وللايذان باختلاف وقتى المجادلة والتوفية وإن كانتا فى يوم واحد.

(وَمَنْ لَا يَظْلُمُونَ ١١١) بزيادة العقاب أو بالعقاب بغير ذنب، وقيل: بنقص أجورهم. وتعقب بأنه علم

من السابق . وأجيب بأن القائل به لعله أراد بجزء ما عملت العقاب ، وعلى تقدير ارادة الاعم فهذا تكرار للتأكيد ووجه ضمير الجمع ظاهر ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً ﴾ أى أهل قرية وذلك إما باطلاق القرية و ارادة أهلها وإما بتقدير مضاف ، واتصابه على أنه مفعول أول - لضرب - على تضمنينه معنى الجمل ، وأخر لئلا يفصل الثاني بين الموصوف وصفته وما يترتب عليها ، وتأخيره عن الكل محل بتجاوب أطراف النظم الجليل وتجاذبه ، ولأن تأخير ما حقه التقديم بما يورث النفس شوقا لوروده لاسيما إذا كان في المقدم ما يدعو اليه كما هنا فيمكن عند وروده فضل تمكس ، وعن الزجاج أن النصب على البدلية والاصل عنده ضرب الله مثلا مثل قرية خذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، والمراد بالقرية إما قرية محقة من قرى الاولين ، وإما مقدرة ووجود المشبه به غير لازم ، ولم يجوز ذلك أبو حيان لمكان (ولقد جاءهم رسول منهم) وأنت تعلم أنه غير مانع . وأخرج ابن جرير عن ابن عباس . ومجاهد أنها مكة ، وروى هذا عن ابن زيد . وقادة . وعطية ، وأخرج ابن أبي حاتم . وغيره عن سليم بن عمر قال : صحبت حفصة زوج النبي ﷺ وهى خارجة من مكة إلى المدينة فأخبرت أن عثمان قد قتل فرجعت وقالت : ارجعوا بي فوالذى نفسى بيده إنها للقرية التى قال الله تعالى وتلت ما فى الآية ، ولعلها أرادت أنها مثلها ، ويمكن حمل ما روى عن الخبر ومن معه على ذلك ، والمعنى جعلها الله تعالى مثلا لأهل مكة أولئك قوم أنعم الله تعالى عليهم فأبطلتهم النعمة ففعلوا ما فعلوا فجوزوا بما جوزوا ودخل فيهم أهل مكة دخولا أوليا . ولعله المختار ﴿ كَانَتْ ءَامَنَةً ﴾ قيل : ذات أمن لا يأتى عليها ما يوجب الخوف لما يأتى على بعض القرى من اغارة أهل الشر عليها وطلب الايقاع بها ﴿ مُطْمَئِنَّة ﴾ ساكنة قارة لا يحدث فيها ما يوجب الانزعاج لما يحدث فى بعض القرى من الفتن بين أهاليها ووقوع بعضهم فى بعض فانها قلما تأمن من اغارة شرير عليها وهيئات هيئات أن ترى شخصين متصادقين فيها :

والمرء يخشى من أبيه وابنه ويخونه فيها أخوه وجاره

وقيل : يفهم من كلام بعضهم أن الاطمئنان أثر الامن ولازمه من حيث أن الخوف يوجب الانزعاج وينافى الاطمئنان ، وفي البحر أنه زيادة فى الامن ﴿ يَأْتِيهَا رِزْقُهَا ﴾ اقواتها ﴿ رَغْنًا ﴾ واسعا ﴿ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ ﴾ من جميع نواحيها ، وغير أسلوب هذه الصفة عما تقدم إلى ما ترى لما أن اتيان الرزق متجدد وكونها آمنة مطمئنة ثابت مستمر ، وذكر الامام أن الآية تضمنت ثلاث نعم جمعها قولهم :

ثلاثة ليس لها نهاية الامن والصحة والكفاية

فآمنة إشارة إلى الامن و (مطمئنة) إلى الصحة و (يأتيا رزقها) الخ إلى الكفاية ، وجعل سبب الاطمئنان ملاءمة هوا البلد لامتزجة أهله وفيه تأمل ﴿ فَكَفَّرَتْ بِأَنِّمِ اللَّهِ ﴾ جمع نعمة كشدة وأشد على ترك الاعتداد بالناء لأن المطرد جمع فعل على افعلا فاعلة ، وقال الفاضل البني : اسم جمع للنعمة ، وقطرب جمع نعم بضم النون كبؤس وأبؤس ، والنعم عنده بمعنى النعيم ، وحمل على ذلك قولهم : هذا يوم طعم ونعم ، وعند غيره بمعنى النعمة ، والمراد بالنعم ما تضمنته الآية قبل ، ولعله فى قوة نعم كثيرة بل هو كذلك ، وفى إشار جمع القلة لإيدان بأن كفران نعم قليلة أوجب هذا العذاب فإظنك بكفران نعم كثيرة ﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لُبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾

شبه أثر الجوع والخوف وضررهما الناشئ باللباس بجماع الاحاطة والاشتمال فاستعير له اسمه وأوقع عليه الاذاقة المستعارة للاصابة ، وأوثرنت للدلالة على شدة التأثير التي تفوت لو استعملت الاصابة ، وبينوا العلاقة بأن المدرك من أثر الضرر شبه بالمدرك من طعم المر البشع من باب استعارة محسوس لمعقول لأن الوجدانيات لزت في قرن العقليات ، وكذا يقال في الأول ، ولشيوخ استعمال الاذاقة في ذلك وكثرة جريانها على الألسنة جرت مجرى الحقيقة ولذا جعل إيقاعها على اللباس تجريدا ، فان التجريد إنما يحسن أو يصح بالحقيقة أو ما ألحق بها من المجاز الشائع ، فلا فرق في هذا بين أذاقها إياه وأصابها به ، وإنما لم يقل : فكساها إيثارا لترشيع لتلايفوت ما تفيد الاذاقة من التأثير والادراك وطعم الجوع لما في اللباس من الدلالة على الشمول . وصاحب المفتاح حمل اللباس على انتفاع اللون ورائحة الهيئة اللازمين للجوع والخوف ، والاستعارة حينئذ من باب استعارة المحسوس للمحسوس ، وما ذكر أولا أولى إذ لا يحل موقع الاذاقة وتكون الاصابة أبلغ موقعا .

ونقل عن الأصحاب أن لفظ اللباس عندهم تخييل ، وبين ذلك بأن يشبه الجوع والخوف في التأثير بنى لباس قاصد للتأثير مبالغ فيه فيخترع له صورة كاللباس ويطلق عليها اسمه واعترض بأن ذلك لا يلائم بلاغة القرآن العظيم لأن الجوع إذا شبه بالمؤثر القاصد الكامل فيما تولاه ناسب أن تخترع له صورة ما يكون آلة للتأثير لا صورة اللباس الذي لا مدخل له فيه ، وتعقب بأن صاحب المفتاح يرى أن التخيلية مستعملة في أمر وهمي توهمه المتكلم شيئا بهناه الحقيقي فاللباس إذا كان تخيلا يجوز أن يكون المراد به أمرا مشتملا على الجوع اشتمال اللباس كالحط ومشتملا على الخوف كاحاطة العدو وفلاوجه لقوله : صورة اللباس بما لا دخل له في التأثير ، والقول بأنه لا يناسب مع الفاعل إلا ذكر الآلة للتأثير عالم يصرح به أحد من القوم ولا يتأتى التزامه في كل ممكنة ، ألا تراك لو قلت : مسافة القريض ما زال يطويها حتى نزل بيابه على تشبيه المدح بمسافر ثبت له المسافة تخيلا وما بعده ترشيع كانت استعارة حسنة وليس قرينتها آلة لذلك الفاعل بل أمر من لوازمه ، ومثله كثير في كلام البلغاء اهـ . وأنت تعلم أن هذا على ما فيه لا يفيد عند صحيح التخييل تمييز ما نقل عن الأصحاب على ما ذكر أولا ولا مساواته له ، والمشهور أن في (لباس) استعارتين تصريحية ومكنية ، وبين ذلك بأن شبه ما غشى الإنسان عند الجوع والخوف من أثر الضرر من حيث الاشتمال باللباس فاستعير له اسمه ومن حيث الكراهة بالطعم المر البشع فيكون استعارة مصرحة نظر إلى الأول ومكنية إلى الثاني وتكون الاذاقة تخيلا ، وفيه بحث مشهور بين الطلبة ، وجوز أن يكون لباس (الجوع) كلبين الماء أى أذاقها الله الجوع الذي هو في الاحاطة كاللباس ، والأول أيضا أولى ، ومثل ذلك قول كثير :

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال

فانه استعار الرداء المعروف لأنه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقي عليه وأضاف اليه الغمر وهو في وصف المعروف استعارة جرت مجرى الحقيقة وحقيقته من الغمرة وهي معظم الماء وكثرته ، وتقديم (الجوع) الناشئ من فقدان الرزق على (الخوف) المترتب على زوال الأمن المقدم فيما تقدم على إتيان الرزق لتكونه أنسب بالاذاقة أو لمراعاة المقارنة بين ذلك وبين إتيان الرزق .

وفي مصحف أبي (لباس الخوف والجوع) بتقديم الخوف ، وكذا قرأ عبد الله لأنه لم يذكر اللباس وعد ذلك أبو حيان تفسيراً لا قراءة ، وروى العباس عن أبي عمرو أنه قرأ (والخوف) بالنصب عطفاً على (لباس)

وجعله الزمخشري على حذف مضاف وإقامة المضاف مقامه أى ولباس الخوف •
وقال صاحب اللوامع : يجوز أن يكون نصبه باضمار فعل ، وفي مقابلة ما تقدم بالجوع والخوف فقط
ما يشير إلى عدا الأمن والاطمئنان كالشئ الواحد ولا فكان الظاهر فاذا قام الله لباس الجوع والخوف والانزعاج
(بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ١١٢) فيما قبل أو على وجه الاستمرار وهو الكفران المذكور ، و(ما) موصولة
والعائد محذوف أى يصنعونه ، وجوز أن تكون مصدرية والباء على الوجهين سببية والضمير ان قيل :
عائدان على - أهل - المقدر المضاف إلى القرية بعد ما عادت الضمائر السابقة إلى لفظها ، وقيل : عائدان إلى
القرية مراداً بها أهلها •

وفي إرشاد العقل السليم أسند ما ذكر إلى أهل القرية تحقيقاً للامر بعد اسناد الكفران إليها وإيقاع الاذاقة
عليها إرادة للبالغة ، وفي صيغة الصنعة إيدان بأن كفران الصنعة صنعة راسخة لهم وسنة مسلوكة (وَلَقَدْ جَاءَهُمْ)
من تمة التمثيل ، والضمير فيه عائد على من عاد إليه الضميران قبله ، وجئ بذلك لبيان أن ما صنعه من
كفران أنعم الله تعالى لم يكن مزاحمة منهم لقضية العقل فقط بل كان ذلك معارضة لحجة الله تعالى على الخلق أيضاً
أى ولقد جاء أهل تلك القرية (رَسُولٌ مِنْهُمْ) أى من جنسهم يعرفونه بأصله ونسبه فأخبرهم بوجوب الشكر
على النعمة وأنذرهم بسوء عاقبة ما هم عليه (فَكَذَّبُوهُ) في رسالته أو فيما أخبرهم به بما ذكره ، فالفاء فصيحة وعدم
ذكر ما أفصحت عنه للايدان بمفاجأتهم بالكذب من غير تعلم (فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ) المستأصل لشأقتهم
غيب ما ذاقوا منه ما سمعت (وَمَنْ ظَالِمٌ لَّنَ ١١٣) أى حال التباسهم بالظلم وهو الكفران والتكذيب غير مقامين عنه
بما ذاقوا من المقدمات الزاجرة عنه ، وفيه دلالة على تماديهم في الكفر والعناد وتجاوزهم في ذلك كل حد معتاده
وترتيب أخذ العذاب على تكذيب الرسول جرى على سنة الله تعالى حسبما يرشد إليه قوله سبحانه : (وما كنا
معذيين حتى نبعث رسولا) وبه يتم التمثيل فإن حال أهل مكة سواء ضرب المثل لهم خاصة أو لهم ولهم سار
سيرتهم كافة أشبه بحال أهل تلك القرية من الغراب بالغراب فقد كانوا في حرم آمن يتخطف الناس من حولهم
ولا يمر بياهم طيف من الخوف ولا يزعم قفا قلوبهم مزعج وكانت تجي إليه ثمرات كل شئ ، ولقد جاءهم
رسول منهم أى رسول تحار في إدراك سمو مرتبته العقول صلى الله تعالى عليه وسلم ما اختلف الدبور والقبول
فأنذرهم وحذرهم فكفروا بأنعم الله تعالى وكذبوه عليه الصلاة والسلام فأذاقهم الله تعالى لباس الجوع
والخوف حيث أصابهم بدعائه صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين
كسنى يوسف ما أصابهم من جذب شديد وأزمة ما عليها مزيد فاضطروا إلى أهل الجيف والكلاب الميتة
والعظام المحروقة والعلزز وهو طعام يتخذ في سنى الجماعة من الدم والوبر وكان أحدهم ينظر إلى السماء فيرى
شبه الدخان من الجوع وقد ضاقت عليهم الأرض بما رحبت من سرايا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حيث
كانوا يغيرون على مواشيهم وغيرهم وقوا فلهم ثم أخذهم يوم بدر ما أخذهم من العذاب هذا ما اختاره شيخ الاسلام
وقال : إنه الذى يقتضيه المقام ويستدعيه النظام ، وأما ما أجمع عليه أكثر أهل التفسير من أن الضمير في قوله
تعالى : (ولقد جاءهم) لأهل مكة والكلام انتقل إلى ذكر حالهم صريحاً بعد ذكر مثلهم وأن المراد بالرسول محمد

صلى الله تعالى عليه وسلم وبالعذاب ما أصابهم من الجرب ووقعة بدر فبمعزل عن التحقيق كيف لا وقوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ﴾ مفرع على نتيجة التمثيل وصد لهم عما يؤدي إلى مثل عاقبته، والمعنى وإذا قد استبان لكم حال من كفر بأنعم الله تعالى وكذب رسوله وما حل بهم بسبب ذلك من اللتيا والتي أولا وآخرافاتهم واعمسا أنتم عليه من كفران النعم وتكذيب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كيلا يحل بكم ما حل بهم واعرفوا حق نعم الله تعالى وأطيعوا الرسول عليه الصلاة والسلام في أمره ونهيه فكلوا من رزق الله تعالى حال كونه ﴿ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ وذروا ما تفترون من تحريم البحائر ونحوها ﴿ وَأَشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ ﴾ واعرفوا حقها ولا تقابلوها بالكفران •

والفاء في المعنى داخلة على الأمر بالشكر وإنما دخلت على الأمر بالآكل لكون الآكل ذريعة إلى الشكر فكأنه قيل: فاشكروا نعمة الله غب أكلها حلالا طيبا وقد أدهج فيه النهي عن زعم الحرمة ولا ريب في أن هذا إنما يتصور حين كان العذاب المستأصل متوقعا بعد وقد تمهدت مبادية وأما بعد ما وقع فن ذا الذي يحذر ومن ذا الذي يؤمر بالآكل والشكر وحمل قوله تعالى: (فأخذهم العذاب وهم ظالمون) على الاخبار بذلك قبل الوقوع يأباه التصدي لاستصلاحهم بالأمر والنهي وإن لم يأباه التعبير بالماضي لأن استعماله في المستقبل المتحقق الوقوع مجازاً كثير • وتوجيه خطاب الأمر بالآكل إلى المؤمنين مع أن ما يتلوه من خطاب النهي متوجه إلى الكفار كما فعل الواحدى قال: فكلوا أنتم يا معشر المؤمنين بما رزقكم الله تعالى من الغنائم بما لا يليق بشأن التنزيل له . وتعقب بأنه بعد ما فسر العذاب بالعذاب المستأصل للشأفة كيف يراد به ما وقع في بدر وما بقى منهم أضعاف ما ذهب وإن كان مثل ذلك كافيا في الاستئصال فليكن المحذر والأمور الباقى منهم، وما ذكره عن الواحدى من توجيه خطاب الأمر بالآكل للمؤمنين رواه الامام عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ثم نقل عن السكبي ما يستدعى أن الخطاب لأهل مكة حيث قال: إن رؤساء مكة كلوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جهدوا وقالوا: عادت الرجال فما بال الصبيان والنساء وكانت الميرة قد قطعت عنهم بأمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاذن في الحمل اليهم لحمل الطعام اليهم فقال الله تعالى: (فكلوا مما رزقكم الله) الخ ثم قال: والقول ما قال ابن عباس يدل عليه قوله تعالى فيما بعد: (إنما حرم عليكم الميتة) الخ يعنى انكم لما آمنتم وتركتم الكفر فكرا الحلال الطيب وهو الغنيمة واتركوا الحباث وهو الميتة والدم اهـ وفي التفسير الخازنى أن كون الخطاب للمؤمنين من أهل المدينة هو الصحيح فان الصحيح أن الآية مدنية كما قال مقاتل وبعض المفسرين، والمراد بالقرية مكة وقد ضربها الله تعالى لأهل المدينة يخوفهم ويحذرهم أن يصنعوا مثل صنيعهم فيصيبهم ما أصابهم من الجرع والخوف ويشهد لصحة ذلك أن الخوف المذكور في الآية كان من البعوث والسرائا التي كانت يبعثها رسول الله ﷺ في قول جميع المفسرين لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يؤمر بالقتال وهو بمكة وإنما أمر به وهو بالمدينة فكان صلى الله تعالى عليه وسلم يبعث البعوث إلى مكة يخوفهم بذلك وهو بالمدينة، والمراد بالعذاب ما أصابهم من الجرع والخوف وهو أولى من أن يراد به القتل يوم بدر، والظاهر أن قوله تعالى: (ولقد جاءهم) الخ عنده كما هو عند الجمهور انتقال من التمثيل بهم إلى التصريح بحالهم الداخلة فيه وليس من تمته فانه على ما قيل خلاف المتبادر إلى الفهم . نعم كون خطاب النهي فيما بعد للمؤمنين بعيد غاية البعد، ورجله للكفار

مع جعل خطاب الامر السابق للؤمنين بعيد أيضا لكن دون ذلك . وادعى أبو حيان أن الظاهر أن خطاب النهي كخطاب الامر للكافرين كلهم، ونقل كون خطاب للنهي لهم عن العسكري، وكونه للكفار عن الرخصى وابن عطية . والجمهور، ولعل الأولى ما ذكره شيخ الاسلام إلا أن تقييد العذاب بالمستأصل ودعوى أن حال أهل مكة كحال أهل تلك القرية حذو القذة بالقذة من غير تفاوت بينهما ولو في خصلة فذة لا يخلو عن شيء من حيث أن أهل مكة لم يستأصلوا فتأمل ذلك والله تعالى يتولى هداك (إِنْ كُنْتُمْ لِإِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ١١٤) تطيعون أو إن صح زعمكم أنكم تصدون بعبادة الآلهة عبادته سبحانه ومن قال: إن الخطاب للؤمنين أبقي هذا على ظاهره أى إن كنتم تخصونه تعالى بالعبادة، والكلام خارج مخرج التبييع .

(إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) تعليل لحل ما أمرهم بأكله بما رزقهم، والحصر اضافى على ما قال غير واحد أى إنما حرم أكل هذه الاشياء دون ما تزعمون من البحاثروالسواائب ونحوها فلا ينافى بتحريم غير المذكورات كالسباع والحرالاهلية، وقيل: الحصر على ظاهره والسباع ونحوها لم تحرم قبل وإنما حرمت بعد وليس الحصر إلا بالنظر الى الماضى، وقال الامام: إنه تعالى حصر المحرمات فى الاربع فى هذه السورة وفى سورة الانعام بقوله سبحانه: (قل لا أجد فيها أى حى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة) النخ وهما مكيتان وحصرها فيها أيضا فى البقرة وكذا فى المائدة فإنه تعالى قال فيها: (أحللت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) فأباح الكل الا ما يتلى عليهم، وأجمعوا على أن المراد بما يتلى هو قوله تعالى فى تلك السورة: (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) وما ذكره تعالى من المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع داخل فى الميتة وما ذبح على النصب داخل فيما أهل به لغير الله، ثبت أن هذه السور الاربع دالة على حصر المحرمات فى هذه الاربع، وسورتا النحل والانعام مكيتان وسورتا البقرة والمائدة مدنيتان، والمائدة من آخر ما نزل بالمدينة فن أنكر حصر التحريم فى الاربع الا ما خصه الاجماع والدلائل القاطعة كان فى محل أن يخشى عليه لأن هذه السور دلت على أن حصر المحرمات فيها كان مشروعا ثابتا فى أول أمر مكة وآخرها وأول المدينة وآخرها، وفى إعادة البيان قطع للاعذار وإزالة للشبهة انه ينفطن ولا تغفل (فَنَاضْطُرُّ) أى دعت ضرورة المحمصة الى تناول شيء من ذلك (غَيْرَ بَاغٍ) على مضطر آخر (وَلَا عَادَ) متعد قدر الضرورة وسد الرق (فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ١١٥) أى لا يؤاخذ سبحانه بذلك فاقم شبهة مقامه، ولتعظيم أمر المغفرة والرحمة جىء بالاسم الجليل، وقد سها شيخ الاسلام فظن أن الآية (فان ربك غفور رحيم) فبين سر التعرض لوصف الربوبية والاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم وسبحان من لا يسهو .

واستدل بالآية على أن الكافر مكلف بالفروع، ثم انه تعالى أكد ما يفهم من الحصر بالنهي عن التحريم والتحليل بالاهاواء فقال عز قائلا: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ) النخ، ولا ينافى ذلك العطف بما لا يخفى، واللام صلة القول مثلها فى قوله تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ) وقولك: لا تغفل للنبيذ إنه حلال، ومعناها الاختصاص، و(ما) موصولة والعائد محذوف أى لا تقولوا فى شأن الذى تصفه ألسنتكم

من الهائم بالحل والحرمة في قولكم : (ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا) من غير ترتب ذلك الوصف على ملاحظة وفكر فضلا عن استناده إلى وحى أو قياس مبنى عليه بل مجرد قول باللسان (الكذب) منتصب على أنه مفعول به - لتقولوا - وقوله سبحانه : (هذا حلالٌ وهذا حرامٌ) بدل منه بدل كل ، وقيل : منصوب باضمار أعنى ، وقيل : (الكذب) منتصب على المصدرية و (هذا) مفعول القول وجوز أن يكون بدل اشتغال ، وجوز أن يكون (الكذب) مفعول القول المذكور ويضمر قول آخر بعد الوصف واللام على حالها أى لا تقولوا الكذب لما تصفه ألسنتكم فتقول هذا حلال وهذا حرام ، والجملة مبنية ومفسرة لقوله تعالى : (تصف ألسنتكم) كما في قوله سبحانه : (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) وجوز أن لا يضمر القول على المذهب الكوفى وأن يقدر قائله على أن المقدر حال من الألسنة ، ويجوز أن يكون اللام للتعليل و (ما) مصدرية و (الكذب) مفعول الوصف و (هذا حلال) الخ مفعول القول أى لا تقولوا هذا حلال وهذا حرام لأجل وصف ألسنتكم الكذب ، وإلى هذا ذهب الكسائى . والزجاج ، وحاصله لا تخلوا ولا تحرموا لمجرد وصف ألسنتكم الكذب وتصويرها له وتحقيقها لماهيتها كأن ألسنتهم لكونها منشأ للكذب ومنبعها للزور شخص عالم بكنهه ومحيط بحقيقته يصفه للناس ويعرفه أوضح وصف وأبين تعريف ، ومثل هذا وارد في كلام العرب والعجم تقول : له وجه يصف الجمال ويريق يصف السلاف وعين تصف السحر ، وتقدم بيت المعرى ، وقد بولغ في الآية من حيث جعل قولهم كذبا ثم جعل اللسان الناطقة بتلك المقالة ينبوعه مصورة إياه بصورته التى هو عليها وهو من باب الاستعارة بالكناية وجعله بعضهم من باب الاسناد المجازى نحو نهاره صائم كأن ألسنتهم لكونها موصوفة بالكذب صارت كأنها حقيقته ومنبعه الذى يعرف منه حتى كأنه يصفه ويعرفه كقوله :

أضحت يمينك من جود مصورة لابل يمينك منها صور الجود

وقرأ الحسن . وابن يعمر . وطلحة . والاعرج . وابن أبي اسحق . وابن عبيد . ونعيم بن ميسرة (الكذب) بالجر ، وخرج على أن يكون بدلا من (ما) مع مدخولها ، وجعله غير واحد صفة - لما - المصدرية مع صلتها وتعقبه أبو حيان بأن المصدر المسبوك من ما أو ان أو كى مع الفعل معرفة كالمضمر لا يجوز نعتة فلا يقال : أعجبنى أن تقوم السريع كما يقال : أعجبنى قيامك السريع ، وليس لكل مقدر حكم المنطوق به وإنما يتبع بذلك كلام العرب . وقرأ معاذ . وابن أبي عبله . وبعض أهل الشام (الكذب) بضم الثلاثة صفة للألسنة وهو جمع كذوب كصبور وصبر ، قال صاحب اللوامع : أو جمع كذاب بكسر الكاف وتخفيف الذال مصدر كالقتال وصف به مبالغة وجمع فعل ككتاب وكتب أو جمع كاذب كشارف وشرف . وقرأ مسلمة بن محارب كما قال ابن عطية أو يعقوب كما قال صاحب اللوامع ونسب قراءة معاذ ومن معه إلى مسلمة (الكذب) بضميتين والنصب ، وخرج على أوجه . الاول ان ذلك منصوب على الشتم والذم وهو نعت للألسنة مقطوع * الثانى أنه مفعول به - لتصف - أو (تقولوا) والمراد الكلام الكواذب : الثالث أنه مفعول مطلق - لتصف - من معناه على أنه جمع كذاب المصدر ، وأعرب (هذا حلال) الخ على ماسر ولا إشكال في إبداله لأنه كلم باعتبار مواده ولامان ظاهرا (لتفتروا على الله الكذب) اللام لام العاقبة والصورورة والتعليل لأن

ما صدر منهم ليس لأجل الافتراء على الله تعالى بل لأغراض آخر ويترتب على ذلك ما ذكر ، وإلى هذا ذهب
الزمخشري وجماعة ، وقال بعضهم: يجوز أن تكون التعليل ولا يبعد قصد ذلك كما قالوا : (وجدنا عليها
ما أبانا والله أمرنا بها) وفي البحر أنه الظاهر ولا يكون ذلك على سبيل التوكيد للتعليل السابق على احتمال
كون اللام للتعليل وما مصدرية لأن في هذا التنبيه على من افتروا الكذب عليه وليس فيما مر بل فيه
اثبات الكذب مطلقا في ذلك إشارة إلى أنهم لتمرهم على الكذب اجتروا على الكذب على الله تعالى فنسبوا
ما حللوا وحرّموا إليه سبحانه ، وقال الواحدى : ان (لتفتروا) بدل من (لما تصف) بالخ لأن وصفهم الكذب
هو افتراء على الله تعالى ، وهو على ما في البحر أيضا على تقدير كون ما مصدرية لأنها اذا جعلت موصولة
لا تكون اللام للتعليل ليبدل من ذلك ما يفهم التعليل ، وقيل : لا مانع من التعليل على تقدير الموصولية فعند
قصد التعليل يجوز الابدال ، وحاصل معنى الآية على ما نص عليه العسكري لا تسموا ما لم يأتكم حله ولا
حرّمته عن الله تعالى ورسوله ﷺ حلالا ولا حراما فتكونوا كاذبين على الله تعالى لأن مدار الحل
والحرمة ليس الأحكام سبحانه ، ومن هنا قال أبو نضرة : لم أزل أخاف الفتيا منذ سمعت آية النحل إلى يومى هذه
وقال ابن العربي : كره مالك وقوم أن يقول المفسر هذا حلال وهذا حرام في المسائل الاجتهادية
وانما يقال ذلك فيما نص الله تعالى عليه ، ويقال في مسائل الاجتهاد : إنى أكره كذا وكذا ونحو ذلك فهو
أبعد من أن يكون فيه ما يتوهم منه الافتراء على الله سبحانه (**إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ**) في أمر
من الامور (**لَا يَفْلَحُونَ ١١٦**) لا يفوزون بمطلوب (**مَتَاعٌ قَلِيلٌ**) أى منفعتهم التى قصدوها بذلك الافتراء
منفعة قليلة منقطعة عن قريب - فتاع - خبر مبتدأ محذوف (**قَلِيلٌ**) صفة واجملة استئناف يأتى كأنه لما نفى
عنهم الفوز بمطلوب قيل : كيف ذلك وهم قد تحصل لهم منفعة بالافتراء ؟ فقيل : ذاك متاع قليل لا عبرة به
ويرجع الامر بالآخرة إلى أن المراد نفي الفوز بمطلوب يعتد به ، وإلى كون (**مَتَاعٌ**) خبر مبتدأ محذوف ذهب
أبو البقاء إلا أنه قال : أى بقاؤهم متاع قليل ونحو ذلك . وقال الحوفي : (**مَتَاعٌ قَلِيلٌ**) مبتدأ وخبر ، وفيه أن
النكرة لا يبتدأ بها بدون مسوغ وتأويله بمتاعهم ونحوه بعيد (**وَلَهُمْ**) فى الآخرة (**عَذَابٌ أَلِيمٌ ١١٧**)
لا يكتفه كنهه (**وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا**) خاصة دون غيرهم من الاولين (**حَرَمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ**)
أى من قبل نزول هذه الآية وذلك فى قوله تعالى فى سورة الانعام : (**وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا كُلَّ ذِي ظَفَرٍ**)
الآية ، والظاهر أن (**من قبل**) متعلق - بقصصنا - وجوز تعليقه - بحرمننا - والمضاف إليه المقدر مأمرا أيضا •
ويحتمل أن يقدر (**من قبل**) تحريم ما حرم على أمتك ، وهو أولى على ما قيل ، وجوز أن يكون الكلام من
باب التنازع ، وهذا تحقيق لما سلف من حصر المحرمات فيما فصل بابطال ما يخالف من فرية اليهود وتكذيبهم
فى ذلك ، فانهم كانوا يقولون : لسنا أول من حرمت عليه وانما كانت محرمة على نوح . وإبراهيم . ومن بعدهما
حتى انتهى الامر إلينا (**وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ**) بذلك التحريم (**وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ١١٨**) حيث فعلوا
ما عوقبوا عليه بذلك حسبما نعى عليهم قوله تعالى : (**فَظَلَمَ** من الذين هادوا حرمنّا عليهم طيبات أحلت لهم)
الآية ، وفيه تنبيه على الفرق بينهم وبين غيرهم فى التحريم وانه كما يكون للبصرة يكون للعقوبة •

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمَلُوا السُّوءَ﴾ هو ما يسى صاحبه من كفر أو معصية ويدخل فيه الافتراء على الله تعالى، وعن ابن عباس أنه الشرك، والتميم أولى (بجهالة) أى بسببها، على معنى أن الجهالة السبب الحامل لهم على العمل كالغيرة الجاهلية الحاملة على القتل وغير ذلك، وفسرت الجهالة بالأمر الذى لا يليق، وقال ابن عطية: هي هنا تعدى الطور وركوب الرأس لا ضد العلم، ومنه ما جاء في الخبر «اللهم أعوذ بك من أن أجهل أو يجهل علي» وقول الشاعر:

الا لا يجهل أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

نعم كثيرا ما تصحب هذه الجهالة التي هي بمعنى ضد العلم، وفسرها بعضهم بذلك وجعل الباء للملابسة والجار والمجرور في موضع الحال أى ملتبسين بجهالة غير عارفين بالله تعالى وبعقابه أو غير متدبرين في العواقب لغلبة الشهوة عليهم ﴿ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ أى من بعد ما عملوا ما عملوا، والتصريح به مع دلالة (ثم) عليه للتوكيد والمبالغة (وَأَصْلَحُوا) أى أصلحوا أعمالهم أو دخلوا في الإصلاح، وفسر بعضهم الإصلاح بالاستقامة على التوبة ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا﴾ أى التوبة كما قال غير واحد، ولعل الإصلاح مندرج في التوبة وتكميل لها. وقال أبو حيان: الضمير عائد على المصادر المفهومة من الأفعال السابقة أى من بعد عمل السوء والتوبة والإصلاح، وقيل: يعود على الجهالة، وقيل: على السوء على معنى المعصية وليس بذلك (لَغُفُورٌ) لذلك السوء ﴿رَحِيمٌ ١٩﴾ يثيب على طاعته سبحانه فعلا وتركها، وتكرير (إن ربك) لتأكيد الوعد وإظهار كمال العناية بانجازه، والتعرض لوصف الربوبية مع الإضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم مع ظهور الأثر في الثائبين للإيمان إلى أن إفاضة آثار الربوبية من المغفرة والرحمة عليهم بتوسطه ﷺ وكونهم من أتباعه كما مر عن قريب، والتقييد بالجهالة قيل: لبيان الواقع لأن كل من يعمل السوء لا يعمل إلا بجهالة. وقال العسكري: ليس المعنى أنه تعالى يغفر لمن يعمل السوء بجهالة ولا يغفر لمن عمله بغير جهالة بل المراد أن جميع من تاب فهذه سبيله، وأما خص من يعمل السوء بجهالة لأن أكثر من يأتي الذنوب بآتيها بقلة فكر في عاقبة الأمر أو عند غلبة الشهوة أو في جهالة الشباب فذكر الأكثر على عادة العرب في مثل ذلك، وعلى القولين لا مفهوم للتقيد ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: أى كان عنده عليه السلام من الخير ما كان عند أمة وهي الجماعة الكثيرة، فاطلاقها عليه عليه السلام لاستجماعه كالات لا تكاد توجد إلا متفرقة في أمة جمعة.

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

وهو صلى الله تعالى عليه وسلم رئيس الموحدين وقدة المحققين الذى نصب أدلة التوحيد ورفع اعلامها وخفض رايات الشرك وجزم بيواتر الحجج هامها، وقال مجاهد: سمي عليه السلام أمة لا أفراده بالإيمان في وقته مدة ما، وفي صحيح البخارى أنه عليه السلام قال لسارة: ليس على الأرض اليوم مؤمن غيرى وغيرك، وذكر في القاموس أن من معاني الأمة من هو على الحق مخالف لسائر الأديان، والظاهر أنه مجاز يجعله كأنه جميع ذلك المصر لأن الكفرة بمنزلة العدم، وقيل: الأمة هنا قملة بمعنى مفعول كالرحلة بمعنى

المرحول إليه، والنخبة بمعنى المنتخب من أمه إذا قصده أو اقتدى به أى كان مأموماً أو مؤتماً به فإن الناس كانوا يقصدونه للاستفادة ويقتدون بسيرته *

وقال ابن الأنبارى : هذا مثل قول العرب : فلان رحمة وعلامة ونسابة يقصدون بالتأنيث التناهى فى المعنى الموصوف به . وإيراد ذكره عليه السلام عقيب تزييف مذاهب المشركين من الشرك والطعن فى النبوة وتحريم ما أحل الله تعالى للايذان بأن حقبة دين الاسلام وبطلان الشرك وفروعه أمر ثابت لا ريب فيه . وفى ذلك أيضاً رد لقريش حيث يزعمون أنهم على دينه ، وقيل : إنه تعالى لما بين حال المشركين وأجرى ذكر اليهود بين طريقة ابراهيم عليه السلام ليظهر الفرق بين حاله وحال المشركين وحال اليهود (قَاتَلَهُ) مطيعاً له سبحانه قائماً بأمره تعالى (حَنِيفاً) مائلاً عن كل دين باطل إلى الدين الحق غير زائل عنه .

(وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٢٠) فى أمر من أمور دينهم أصلاً وفروعاً، صرح بذلك مع ظهوره قيل : رداعلى كفار قريش فى قولهم : نحن على ملة أبينا إبراهيم ، وقيل : لذلك وللرد على اليهود المشركين بقولهم : (عزيز ابن الله) فى افتراءهم وزعمهم أنه عليه السلام كان على مام عليه كقوله تعالى : (ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين) إذ به ينتظم أمر إيراد التحريم والسبب سابقاً ولاحقاً .

(شَاكَرًا لَّأَنعَمَ) صفة ثالثة لآمة - والجار والمجرور متعلق - بشاكرًا - كما هو الظاهر ، وأوثر صيغة جمع القلة قيل : للايذان بأنه عليه السلام لا يخل بشكر النعمة القليلة فكيف بالكثيرة وللتصريح بأنه عليه السلام على خلاف ما هم عليه من الكفران بأنعم الله تعالى حسبما أشير إليه بضرب المثل ، وقيل : ان جمع القلة هنا مستعار لجمع الكثرة ولا حاجة إليه .

وفى بعض الآثار أنه عليه السلام كان لا يتغدى إلا مع ضيف فلم يجد ذات يوم ضيفاً فأخّر غداءه فإذا هو بفوج من الملائكة عليهم السلام فى صورة البشر فدعاهم إلى الطعام فخلوا أن بهم جذاماً فقال : الآن وجبت . واثبتكم شكراً لله تعالى على أنه عافانى مما ابتلاكم به ، وجوز أبو البقاء كون الجار والمجرور متعلقاً بقوله تعالى : (اجْتَبَاهُ) وهو خلاف الظاهر . وجعل بعضهم متعلق هذا محذوفاً أى اختاره واصطفاه للنبوة ، وأصل الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء ، ويطلق على تخصيص الله تعالى العبد بفيض الهى يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعى منه ويكون للأنبياء عليهم السلام ومن يقاربهم (وَهَدَيْهِ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٢١) موصل إليه تعالى وهو ملة الاسلام وليست نتيجة هذه الهداية - كما فى إرشاد العقل السليم - مجرد اهتدائه عليه السلام بل مع إرشاد الخلق أيضاً إلى ذلك والدعوة إليه بمعونة قرينة الاجتباء .

وجوز بعضهم كون (إلى صراط) متعلقاً باجتنابه وهداه - على التنازع ، والجملة اما حال بتقدير قد على المشهور واما خبر ثان لأن ، وجوز أبو البقاء الاستئناف أيضاً (وَءَاتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً) بأن حبه إلى الناس حتى ان جميع أهل الأديان يتولونه ويشنون عليه عليه السلام حسبما سأل بقوله : (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) وروى هذا عن قتادة . وغيره ، وعن الحسن الحسنة النبوة ، وقيل : الأولاد الأبرار على الكبر وقيل : المال يصرفه فى وجوه الخير والبر ، وقيل : العمر الطويل فى السعة والطاعة - حسنة - على الأول

بمعنى سيرة حسنة وعلى ما بعده عطية أو نعمة حسنة كذا قيل : وجوز في الجميع أن يراد عطية حسنة ، والاتفات إلى التسكلم لاظهار كمال الاعتناء بشأنه وتفخيم مكانه عليه السلام (وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمَنَّ الصَّالِحِينَ ١٢٢) داخل في عددهم كائن معهم في الدرجات العلى من الجنة حسبما سأل بقوله : (والحقني بالصالحين) وأراد بهم الأنبياء عليهم السلام (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ) وهي على ما روى عن قتادة الاسلام المعبر عنه آنفا بالصراط المستقيم ، وفي رواية أخرى عنه أنها جميع شريعتي الا ما أمر ﷺ بتركه ، وفي التفسير الخازني حكاية هذا عن أهل الأصول ، وعن ابن عمرو بن العاص أنها مناسك الحج .

وقال الامام : قال قوم إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان على ملة ابراهيم وشريعته وليس له شرع منفرد به بل بعث عليه الصلاة والسلام لإحياء شريعة ابراهيم لهذه الآية ، فحملوا الملة على الشريعة أصولا وفروعا وهو قول ضعيف ، والمراد من (ملة ابراهيم) التوحيد ونفي الشرك المفهوم من قوله تعالى : (وما كان من المشركين) فان قيل : إنه ﷺ إنما نفي الشرك وأثبت التوحيد للدلالة القطعية فلا يعد ذلك متابعة فيجب حمل الملة على الشرائع التي يصح حصول المتابعة فيها ، قلنا : يجوز أن يكون المراد الامر بمتابعته في كيفية الدعوة إلى التوحيد وهي أن يدعو اليه بطريق الرفق والسهولة وإيراد الدلائل مرة بعد أخرى بأنواع كثيرة على ما هو الطريقة المألوفة في القرآن اهـ . وتعقبه أبو حيان بأنه لا يحتاج اليه لأن المعتقد الذي تقتضيه دلائل العقول لا يمتنع أن يوحى ليتضافر المعقول والمنقول على اعتقاده ، ألا ترى قوله تعالى : (قل إنما يوحى إلى إنما الحكم الله واحد) كيف تضمن الوحي بما اقتضاه الدليل العقلي ، فلا يمتنع أن يؤمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ملة ابراهيم عليه السلام بنفي الشرك والتوحيد وإن كان ذلك مما ثبت عنده عليه الصلاة والسلام بالدليل العقلي ليتضافر الدليلان العلى والنقل على هذا المطلب الجليل ، وآخر بأنه ظاهر في حمل الملة على كيفية الدعوة ولا شك أن ذلك ليس داخلا في مفهومها فانها ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان الانبياء عليهم السلام من أمملت الكتاب اذا أمليته وهي الدين بعينه لكن باعتبار الطاعة له ، وتحقيقه أن الوضع الإلهي مهما نسب إلى من يؤديه عن الله تعالى يسمى ملة ومهما نسب إلى من يقيمه يسمى ديننا ، قال الراغب : الفرق بينهما وبين الدين أنها لا تضاف إلا للنبي صل الله تعالى عليه وسلم الذي يستند اليه ولا تسكاد توجده ضاقة إلى الله تعالى ولا إلى آحاد أمة النبي عليه السلام ولا تستعمل الا في جملة الشرائع دون آحادها ولا كذلك الدين ، وأكثر المفسرين على أن المراد بها هنا أصول الشرائع ، ويحمل عليه ما روى عن قتادة أولا ولا بأس بما روى عنه ثانيه واستدلال بعض الشافعية على وجوب الختان وما كان من شرعه عليه السلام ولم يرد به ناسخ مبنى على ذلك كما لا يخفى . ما روى عن ابن عمرو بن العاص ذكره في البحر والذي أخرجه ابن المنذر . واليه في الشعب .

وجاعة عنه أنه قال : صلى جبريل عليه السلام بابراهيم الظهر والعصر بعرفات ثم وقف حتى اذا غابت الشمس دفع به ثم صلى المغرب والعشاء بجمع ثم صلى به الفجر كأسرع ما يصلى أحد من المسلمين ثم وقف به حتى اذا كان كأبطا ما يصلى أحد من المسلمين دفع به ثم رمى الجمرة ثم ذبح وحلق ثم أقاض به إلى البيت فطاق به فقال الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم : (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم) ولعل ما ذكر أولا مأخوذ منه .

وأنت تعلم أنه ليس نصافيه ولا أظن أن أحدا يوافق على تخصيص ملته عليه السلام بمناسك الحج .

و(أن) تفسيرية أو مصدرية ومر الكلام في وصلها بالامر، و(ثم) قيل: للتراخي الزماني لظهور أن أيامه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد أيامه عليه السلام بكثير، واختار المحققون أنها للتراخي الزمني لأنه أباح: أنسب بالمقام. قال الزمخشري: إن في (ثم) هذه إيذاناً بأنه أشرف ما أوتي خليل الله عليه السلام من الكرامة وأجل ما أوتي من النعمة اتباع رسول الله ﷺ ملته وتعظيماً لمنزلة نبينا عليه الصلاة والسلام واجلالاً لمحله، أما الأول فمن دلالة ثم على تباين هذا المؤتى وسائر ما أوتي عليه السلام من الرتب والمآثر، وأما الثاني فمن حيث إن الخليل مع جلالة محله عند الله تعالى أجل رتبته أن أوحى إلى الحبيب اتباع ملته، وفي لفظ (أوحينا) ثم الأمر باتباع الملة لا اتباع إبراهيم عليه السلام ما يدل كما في الكشف على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بتابع له بل هو مستقل بالأخذ عن أخذ إبراهيم عليه السلام عنه ﴿حَنِيفًا﴾ حال من إبراهيم المضاف إليه لما أن المضاف لشدة اتصاله به جرى منه مجرى البعض فعد بذلك من قبيل رأيت وجه هند قائمة. ونقل ابن عطية عن مكي عدم جواز كونه حالاً منه، معللاً ذلك بأنه مضاف إليه، وتعبه بقوله: ليس كما قال لأن الحال قد يعمل فيها حروف الخفض إذا عملت في ذي الحال نحو مررت بزيد قائماً، وفي كلامين بحث لا يخفى. ومنع أبو حيان مجيء الحال من المضاف إليه في مثل هذه الصورة أيضاً وزعم أن الجواز فيها بما تفرد به ابن مالك والتزم كون (حنيفاً) حالاً من (ملة) لأنها والدين بمعنى أو من الضمير في (اتبع) وليس بشيء. ولم يتفرد بذلك ابن مالك بل سبقه إليه الاخفش وتبعه جماعة ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٢٣﴾ بل كان قدوة المحققين وهذا تكرير لما سبق لزيادة تأكيد وتقرير لنزاهته عليه السلام عما هم عليه من عقد وعمل، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ﴾ بمعنى إنما فرض تعظيمه والتخلي للعبادة وترك الصيد فيه تحقيقاً لذلك النفي السكلي وتوضيحاً له بإبطال ما عسى يتوهم كونه قادحاً في السكلية فإن اليهود كانوا يزعمون أن السبت من شعائر الإسلام وأن إبراهيم عليه السلام كان محافظاً عليه أي ليس السبت من شرائع إبراهيم وشعائره ملته عليه السلام التي أمرت باتباعها حتى يكون بينه وبين بعض المشركين علاقة في الجملة، وإنما شرع ذلك لبني إسرائيل بعد مدة طويلة، وإيراد الفعل مبنياً للفعل جري على سنن الكبرياء وإيدان بعدم الحاجة إلى التصريح بالفاعل لاستحالة الإسناد إلى الغير. وقرأ أبو حيوة (جعل) بالبناء للفاعل، وعن ابن مسعود والاعمش أنهما قرءا ﴿إِنَّمَا أَنْزَلْنَا السَّبْتَ﴾ وهو على ما قال أبو حيان تفسير معنى لا قراءة لمخالفه ذلك سواد المصحف، والمستفيض عنهما أنهما قرءا كالجماعة إنما جعل السبت ﴿عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ على نبيهم حيث أمرهم بالجمعة فاختروا السبت وهم اليهود. أخرج الشافعي في الام والشيخان في صحيحيهما عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم يعني الجمعة فاختلفوا فيه فهدانا الله تعالى له فالتناس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد وجاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: أمر موسى عليه السلام اليهود بالجمعة وقال: تفرغوا لله تعالى في كل سبعة أيام يوماً واحداً وهو يوم الجمعة ولا تعملوا فيه شيئاً من أعمالكم فأبوا أن يقبلوا ذلك وقالوا: لا نريد إلا اليوم الذي فرغ الله تعالى فيه من الخلق وهو يوم السبت فجعل عليهم وشدد فيه الأمر ثم جاء عيسى عليه

السلام بالجمعة فقالت النصارى: لا نريد أن يكون عيدهم بعد عيدنا فاتخذوا الاحد وكأنهم انما اختاروه لانه مبتدأ الخلق، واختار هذا الامام وحمل (في) على التعليل أى اختلفوا على نبيهم لأجل ذلك اليوم، وقال الخفاجي: معنى (اختلفوا فيه) خالفوا جميعهم نبيهم فهو اختلاف بينهم وبين نبيهم، وظاهر الاخبار يقتضى أنه عين لهم أولاً يوم الجمعة، وقال القاضى عياض: الظاهر أنه فرض عليهم تعظيم يوم الجمعة بغير تعيين ووكّل الى اجتهادهم فاختلفت اجبارهم في تعيينه ولم يهدم الله تعالى له وفرض على هذه الامة ميدينا فافازوا بفضيلته ولو كان منصوباً عليه لم يصح أن يقال (اختلفوا) بل يقال خالفوا، وقال الامام النووي: يمكن أن يكونوا أمروا صريحاً ونص عليه فاختلفوا فيه هل يلزم تعيينه أم لم يلزم تعيينه أم لم يلزم فإبداله فإبدلوه وغلطوا في إبداله، وقال الواحدى: قد اشكل أمر هذا الاختلاف على كثير من المفسرين حتى قال بعضهم: معنى اختلافهم في السبت أن بعضهم قال هو أعظم الأيام حرمة لأن الله تعالى فرغ من خلق الاشياء فيه، وقال الآخرون: أعظمها حرمة الاحد لأن الله سبحانه ابتدأ الخلق فيه؛ وهذا غلط لأن اليهود لم يكونوا فرقتين في السبت وانما اختاروا الاحد النصارى بعدهم بزمان وقيل: المراد اختلفوا فيما بينهم في شأنه ففضلته فرقة منهم على الجمعة ولم ترض بها وفضلت أخرى الجمعة عليه ومالت اليها بناء على ما روى من أن موسى عليه السلام جاءهم بالجمعة فأبى أكثرهم الا السبت ورضى شزيمة، منهم بها فأذن الله تعالى لهم في السبت وابتلاهم بتحريم الصيد فيه فأطاع أمر الله تعالى الراضون بالجمعة فـمـكانوا لا يصيدون وأعقابهم لم يصبروا عن الصيد فمسخهم الله تعالى قردة دون أولئك المطيعين، والتفسير الأول تفسير رئيس المفسرين وترجمان القرآن وحبر الامة المروى من طرق صحيحة عن أفضل النبيين وأعلم الخلق بمراد رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿وإن ربك ليحكم بينهم﴾ أى المختلفين ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۝ ١٢٤﴾ أى يقضى بينهم بالمجازاة على اختلافهم على نبيهم ومخالفتهم له في ذلك أو يفصل ما بين الفريقين منهم من الخصومة والاختلاف فيجازى كل فريق بما يستحقه من الثواب والعقاب، وفيه على هذا إيماء الى أن ما وقع في الدنيا من مسخ أحد الفريقين وانجاء الآخر بالنسبة الى ما سيقع في الآخرة شيء لا يعتد به، وعبر عن الفرض بالجعل موصولاً بكلمة (على) للايدان بتضمنه للتشديد والابتلاء المؤدى الى العذاب، وعن اليهود بالاسم الموصول بالاختلاف اشارة الى علة ذلك، وقيل: المعنى انما جعل وبال ترك تعظيم السبت وهو المسخ كائناً ما واقعاً على الذين اختلفوا فيه أى أحلوا الصيد فيه تارة وحرّموه أخرى وكان حتماً عليهم أن يتفقوا على تحريمه حسبما أمر الله تعالى به وروى ذلك عن قتادة، وفسر الحكم بينهم بالمجازاة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحريم أخرى • ووجه إيراد ذلك ههنا بأنه أريد منه انذار المشركين وتهديدهم بما في مخالفة الانبياء عليهم السلام من الوبال كما ذكرت القرية التي كفرت بأنعم الله تعالى تمثيلاً لذلك. واعترض بأن توسيط ذلك لما ذكر بين حكاية أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ملة ابراهيم عليه السلام وبين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة اليها كالفصل بين الشجر ولحائه . وأجيب بأن فيه حثاً على اجابة الدعوة التى تضمنها الكلام السابق وأمر بها في الكلام اللاحق فللبتوسط نسبة الى الطرفين تخرجه من أن يكون الفصل به كالفصل بين الشجر ولحائه وهو كما ترى • واعترض أيضاً بأن ظمة (بينهم) تحكم بأن المراد بالحكم هو فصل ما بين الفريقين من الاختلاف دون المجازاة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحريم أخرى. ويرد هذا أيضاً على تفسيره بالقضاء بالمجازاة.

على اختلافهم جميعهم على نبيهم ومخالفتهم له فيما جاءهم به، وقد فسر بذلك على التفسير المأثور عن ترجمان القرآن، ومنهم من فسره عليه بما فسر به على التفسير المروى عن قتادة فيرد عليه أيضا ما ذكر مع مافي ضمنه من القول باختلاف الاختلافين معنى، والظاهر اتحادهما. وأجاب بعضهم عن الاعتراض بمنع حكم كلمة (بينهم) بما تقدم فتأمل، وتفسير السبت باليوم المخصوص هو الظاهر الذي ذهب اليه الكثير، وجوز كونه مصدر سببت اليهود اذا عظمت سببها، قيل: ويجوز على هذا أن يكون في الآية استخدام ﴿ ادْعُ ﴾ أى من بعثت اليهم من الامة قاطبة فحذف المفعول دلالة على التعميم، وجوز أن يكون المراد إفعال الدعوة تنزيلا له منزلة اللازم للقصد الى إيجاد نفس الفعل اشعارا بأن عموم الدعوة غنى عن البيان وانما المقصود الامر بإيجادها على وجه مخصوص. وتعقب بأن ذلك لا يناسب المقام كما لا يناسب قوله تعالى: (وجادلهم) *

﴿إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ الى الاسلام الذي عبر عنه تارة بالصراط المستقيم وأخرى بملة ابراهيم عليه السلام، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضمير النبي ﷺ ما لا يخفى *

﴿ بِالْحِكْمَةِ ﴾ بالمقالة المحسنة وهي الحجة القطعية المزيحة للشبه، وقريب من هذا مافي البحر أنها الكلام الصواب الواقع من النفس أجمل موقع ﴿ وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ ﴾ وهي الخطابات المقنعة والعبر النافعة التي لا يخفى عليهم إنك تناصحهم بها ﴿ وَجَادِلْهُمْ ﴾ ناظر ما نديهم ﴿ بِالتَّى هِيَ أَحْسَنُ ﴾ بالطريقة التي هي أحسن طرق المناظرة والمجادلة من الرفق واللين واختيار الوجه الايسر واستعمال المقدمات المشهورة تسكيئا لشغبهم واطفاء للهمم كما فعله الخليل عليه السلام. واستدل بما قيل - أرباب المعقول بالآية على أن المعتبر في الدعوة من بين الصناعات الخمس إنما هو البرهان والخطابة والجدل حيث اقتصر في الآية على ما يشير اليها، وإنما تفاوتت طرق دعوته عليه الصلاة والسلام لتفاوت مراتب الناس، فمنهم خواص وهم أصحاب نفوس مشرقة قوية الاستعداد لادراك المعاني قوية الانجذاب الى المبادئ العالية مائلة الى تحصيل اليقين على اختلاف مراتبه وهؤلاء يدعون بالحكمة بالمعنى السابق ومنهم عوام أصحاب نفوس كدرة ضعيفة الاستعداد شديدة الالف بالمحسوسات قوية التعلق بالرسوم والعادات قاصرة عن درجة البرهان لكن لا عناد عندهم وهؤلاء يدعون بالموعظة الحسنة بالمعنى المتقدم *

ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به الحق لما غلب عليه من تقليد الاسلاف ورسوخ فيه من العقائد الباطلة فصار بحيث لا تنفعه المواعظ والعبر بل لا بد من إلقاء الحجر بأحسن طرق الجدل لتلين عريكته وتزول شكيمته وهؤلاء أمر ﷺ بمجادلهم بالتى هي أحسن، وإنما لم تعتبر المغالطة والشعر لأن فائدة المغالطة تغليط الخصم والاحتراز عن تغليطه إياه ومرتبة الرسول عليه الصلاة والسلام تنافي أن يغلط وتعالى أن يغلط، والشعر وإن كان مفيداً للخواص والعوام فإن الناس في باب الاقدام والاحجام أطوع للتخييل منهم للتصديق إلا أن مداره على الكذب ومن ثمة قيل: الشعر أكذبه أعذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) لا يقال: الشعر الذي هو أحد الصناعات قياس مؤلف من مقدمات مخيلة والشعر الذي مداره على الكذب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذى نفى تعليمه عنه ﷺ لما قيل: كون الشعر مذموما ليس لكونه كلاما موزونا مقفى بل لاشتغاله على تخيلات كاذبة فهما من واد واحد ذكر ذلك بعض المتأخرين، وقد ذهب

غير واحد إلى أن فيها إشارة إلى تفاوت مراتب المدعويين إلا أنه خالف في بعض ما تقدم، ففى الكشف بعد أن ذكر أن كلام الزمخشري يدل على أنه عليه الصلاة والسلام ينبغى أن يجمع في الدعوة بين الثلاث فيكون الكلام في نفسه حسن التأليف منتجاً لما علق به من الغرض ومع ذلك مقصوداً به المناصحة لمن خوطب به ويكون المتكلم حسن الخلق في ذلك معلماً ناصحاً شقيقاً رفيقاً مانصه والاحسن على ما ذهب إليه المحققون أنه تعميم للدعوة حسب مراتب المدعويين في الفهم والاستعداد، فمن دعى بلسان الحكمة ليفاد اليقين العيانى أو البرهاني هم السابقون، ومن دعى بالموعظة الحسنة وهى الاقناعات الحكيمية لا الخطابات المشهورة طائفة دون هؤلاء، ومن دعى بالمجادلة الحسنة هم عموم أهل الاسلام والكفار أيضاً، ولا أرى ما يوجب نفى أن يكون المراد بالموعظة الحسنة الخطابات المشهورة، وكونها مركبة من مقدمات مضمونة أو مقبولة من شخص معتد فيه ولا يليق بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم استعمال الظنيات أو أخذ كلام الغير والدعوة به هو الموجب لذلك لا يخفى ما فيه فتدبره، وذكر الاحسائي رئيس الفرقة الظاهرة في زماننا المسماة بالكشفية في كتابه شرح الفوائد ما محصله إن المدعويين من المكلفين ثلاثة أنواع، وكذا الأدلة التى اشارت إليها الآية فإن كانوا من الحكماء العقلاء والعلماء النبلاء فدعوتهم إلى الحق الذى يريده الله تعالى منهم من معرفته بدليل الحكمة وهو الدليل الذوقى العيانى الذى يلزم منه العلم الضرورى بالمستدل عليه لأنه نوع من المعاينة كقولنا في رد من زعم أن حقائق الاشياء كانت كامنة في ذاته تعالى بنحو أشرف مما أفاضها إنه لا بد وأن يكون لذاته سبحانه قبل الافاضة حال مغاير لما بعدها سواء كان التغير في نفس الذات أو فيما هو في الذات فإن حصل التغير في الذات لزم حدوثها وإن حصل فيما هو في الذات - أعنى حقائق الاشياء الكامنة - لزم أن تكون الذات محلاً للتغير المختلف ويلزم من ذلك حدوثها • وكقولنا في اثبات أنه سبحانه أظهر من كل شيء: إن كل أثر يشابه صفة مؤثرة وأنه قائم بفعله قيام صدور كالاشعة بالنيرات والكلام بالمتكلم، فالاشياء هى ظهور الواجب بها لها لأنه سبحانه لا يظهر بذاته والالاختلاف حاله، ولا يكون شيء أشد ظهوراً من الظاهر في ظهوره لأن الظاهر أظهر من ظهوره وإن كان لا يمكن التوصل الى معرفته الا بظهوره مثل القيام فإن القائم أظهر في القيام من القيام والقاعد أظهر في القعود من القعود وإن كان لا يمكن التوصل إلى معرفتهما الا بالقيام والقعود فتقول: يا قائم ويا قاعد، والمعنى لك إنما هو القائم والقاعد لا القيام والقعود لأنه بظهوره لك بذلك غيب عليك مشاهدته وإن التفت اليه احتجب عنك القائم والقاعد، وهو آلة لمعرفة المعارف الحقية كالوحد وما يلحق به، ومستنده الفؤاد وهو نور الله تعالى المشار اليه بقوله ﷺ: « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى » والنقل من الكتاب والسنة، وشرطه الذى يتوقف عليه فتح باب النور ثلاثة أشياء. أحدها أن تنصف ربك وتقبل منه سبحانه قوله ولا تتبع شهوة نفسك. وثانيها أن تقف عند بيانك وتبينك على قوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) وثالثها أن تنظر في تلك الاحوال أعنى البيان وما بعده بعينه تعالى وهى العين التى هى وصف نفسه لك أعنى وجودك من حيث كونه أثراً ونوراً لا بعينك التى هى أنت من حيث - أنك أنت - أنت فأنك لا تعرف بهذه العين الا الحادثات المحتاجة الفانية •

وإن كانوا من العلماء ذوى الالباب وأرباب القلوب فدعوتهم الى الحق الذى يريده سبحانه منهم من اليقين الحقيقى في اعتقاداتهم بدليل الموعظة الحسنة وهى الدليل العقلى اليقيني الذى يلزم منه اليقين في الايمان به

سبحانه وبغيره بما أمرهم بالإيمان به وهو آله لم الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين والتقوى ، وهذه العلوم وإن كانت قد تستفاد من غيره ولكن بدون ملاحظته لا يوقف على اليقين والاطمئنان الذي هو أصل علم الاخلاق ، ومستند القلب والنقل ، وشرط صحته والارتفاع به اتصاف عقله به بأن تازم ما ألزمك به ولا تظلمه وهو كقوله تعالى : (قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد) وقوله تعالى : (قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم إن الله لا يهدي القوم الظالمين) إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، وإن كانوا من العلماء أصحاب الرسوم كالمشككين ونظائرهم فدعوتهم إلى الحق الذي يريد سبحانه منهم من اليقين الرسمي بمقتضى طبيعتهم القاصرة بدليل المجادلة بالتي هي أحسن وهي الدليل العلمي القطعي الذي يلزم منه العلم فيما ذكر وهو آله لم الطريقة ، ومستند العلم والنقل ، وشرطه انصاف الخصم بأن يقيمه على النحو المقرر في علم الميزان ، وقد ذكره العلماء في كتبهم الاصولية والفروعية بل لا يكاد يسمع منهم غير هذا الدليل وهو محل المناقشات والمعارضات ، وأما الدليلان الأولان فليس فيهما مناقشة ولا معارضة فإذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما اه المراد منه وهو كما ترى ، وإنما ذكرته لتعلم حال المرؤس من حال الرئيس ، ولقد رأيت مشايخ هذه الطائفة يتكلمون بما هو كشوك القنائف ويحسبونه كروش الطواويس ، وجوز أن يراد بالحكمة والموعظة الحسنة القرآن المجيد فإنه جامع لكلا الأمرين فكأنه قيل : ادع بالقرآن الذي هو حكمة وموعظة حسنة وقيل غير ذلك ، ومنه أن الحكمة النبوة وليس من الحكمة ، وفسر بعضهم المجادلة الحسنة بالاعراض عن أدام وادعى أن الآية منسوخة بآية السيف ، والجمهور على أنها محكمة وأن معنى الآية ما تقدم ، ولكون الحكمة أعلى الدلائل وأشرافها والمدعويين به الكاملين الطالبين للمعارف الإلهية والعلوم الحقيقية وقيل ما جى بها أولاً ، ولكون الجدل أدنى الدلائل إذ ليس المقصود منه سوى إلزام الخصم وإفحامه ولا يستعمل إلا مع الناقصين الذين تغلب عليهم المشاغبة والخاصمة وليسوا بصدد تحصيل هاتيك العلوم ذكر أخيراً ، ولكون الموعظة الحسنة دون الحججة وفوق الجدل والمدعويين بها المتوسطين الذين لم يبلغوا في الكمال حد الحكماء المحققين ولم يكونوا في النقصان بمرتبة أولئك المشاغبين وسطت بين الأمرين ، وكأنه إنما لم يقل : ادع إلى سبيل الحكمة والموعظة والجدال الأحسن لما إن الجدال ليس من باب الدعوة بل المقصود منه غرض آخر مغاير لها وهو الإلزام والإفحام لذا قاله الامام فليفهم

(إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ) الذي أمرك بدعوة الخلق إليه وأعرض عن قبوله •

(وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ١٢٥) إليه وهو تعليل لما ذكر أولاً من الأمرين كأنه قيل : اسلك في الدعوة والمناظرة

الطريقة المذكورة وما عليك غير ذلك وأما حصول الهداية والضلال والمجازاة عليهما فآلى الله سبحانه لا إلى غيره إذ هو أعلم بمن يبقى على الضلال ومن يهتدى إليه فيجازى كلاهما ما يستحقه كذا قيل . واعتراض بأن دلالة الآية على المجازاة مسلمة وأما أن حصول الهداية والضلالة ليس لغیره تعالى فالآية لا تدل عليه أصلاً . وأجيب بأنه إذا انحصر علم الهداية والضلالة فيه تعالى علم أنه لا يكون لغیره سبحانه عليهما فكيف يكون له حصولهما فالقول بعدم دلالة الآية على ذلك غير سديد ، وقيل : المعنى اسلك في الدعوة والمناظرة الطريقة المذكورة فإنه تعالى هو أعلم بحال من لا يرعوى عن الضلال لسوء اختياره وبحال من يصير أمره إلى الامتداء لما فيه من الخير فما شرعه لك في الدعوة هو الذي تقتضيه الحكمة فإنه كاف في هداية المهتدين وإزالة

عذر الضالين ، وقيل: المعنى انما عليك البلاغ فلا تلح عليهم أن أبوا بعد الابلاغ مرة أو مرتين مثلاً فان ربك هو أعلم بهم فمن كان فيه خير كفته النصيحة اليسيرة ومن لاخير فيه عجزت عنه الحيل، وتقديم الضالين لأن الكلام فيهم ، وإيراد الضلال بصيغة الفعل الدال على الحدوث لما أنه تغيير لفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها وإعراض عن الدعوة وذلك أمر عارض بخلاف الاهتداء الذي هو عبارة عن الثبات على الفطرة والجريان على موجب الدعوة ولذلك جرى به على صيغة الاسم المنبئ عن الثبات ، وجملة (هو أعلم بالمهتدين) قيل: عطف على جملة (إن ربك) الخ أو على خبر إن وتكرير (هو أعلم) للتأكيد والاشعار بتباين حال المعلومين وما لحظا من العقاب والثواب وهو في الجملة الأولى ضمير فصل للتخصيص كما هو ظاهر كلام البعض أو للتقوية كما قيل، ولا يخفى ما في التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم من اللطافة .

(وَإِنْ عَاقَبْتُمْ) أى إن أردتم المعاقبة (فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ) أى مثل ما فعل بكم وقد عبر عنه بالعقاب على طريقة اطلاق اسم المسبب على السبب نحو كما تدين تدان على نهج المشاكلة ، وقال الخفاجي : إن العقاب في العرف مطلق العذاب ولو ابتداء وفي أصل اللغة المجازاة على عذاب سابق فان اعتبر الثاني فهو مشاكلة وإن اعتبر الأول فلا مشاكلة، وعلى الاعتبارين صيغة المفاعلة ليست للمشاركة ، والآية نزلت في شأن التمثيل بحمزة رضى الله تعالى عنه يوم أحد ، فقد صح عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقف على حمزة يوم استشهد فنظر إلى منظر لم ينظر إلى شيء قط كان أوجع لقلبه منه ونظر اليه قد مثل به فقال : رحمة الله تعالى عليك فانك كنت ما علمت وصولاً للرحم فعولاً للخيرات ولولا حزن من بعدك عليك لسرني أن أتركك حتى يحشرك الله تعالى من أرواح شتى أما والله لا مثيل بسبعين منهم مكانك فنزل جبريل عليه السلام والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم واقف بخواتيم النحل (وإن عاقبتهم) إلى آخرها فكفر عليه الصلاة والسلام عن يمينه وأمسك عن الذي أراد وصبر، فهي على هذا مدنية . وذهب النحاس الى أنها مكية وليست في شأن التمثيل بحمزة رضى الله تعالى عنه واختاره بعضهم لما يلزم على ذلك من عدم الارتباط المنزه عنه كلام رب العزة جل شأنه إذ لا مناسبة لتلك القضية لما قبل ، وأما على القول بأنها مكية فوجه الارتباط أنه لما أمر سبحانه نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة وبين طريقها أشار اليه عليه الصلاة والسلام وإلى من يتابعه بمراعاة العدل مع من يناصبهم والممانلة فان الدعوة لا تنكاد تنفك عن ذلك كيف لا وهي موجبة انصرف الوجوه عن القبل المعبودة وادخال الاعتناق في قلادة غير معهودة قاضية عليهم بفساد ما يأتون وما يذرون وبطلان دين استمرت عليه آباؤهم الاولون وقد ضاقت بهم الحيل وعيت بهم العلل وسدت عليهم طرق الحاجة والمناظرة وأرتجت دونهم أبواب المباحثة والمحاورة . وترددت في صدورهم الأنفاس ووقعوا في حيص بيص يضربون أحماساً في أسداس لا يجدون الا الاستة مركبا ويختارون الموت الأحمر دون دين الاسلام مذمباً ، وإلى الأول ذهب جمهور المفسرين ووقع ذلك في صحيح البخارى بل قال القرطبي : انه مما أطبق عليه المفسرون ، وما ذكر من لزوم عدم الارتباط عليه ليس بشيء ، فان التنبيه على تلك القضية للإشارة الى أن الدعوة لا تخلو من مثل ذلك وأن المجادلة تنجر الى المجادلة فاذا وقعت فاللائق ما ذكر فلا فرق في الارتباط بحسب المآل بين أن تكون

مكية وأن تكون مدنية ، وخصوص السبب لا ينافي عموم المعنى ، فالمعول عليه عدم العدول عما قاله الجمهور .
 وقرأ ابن سيرين : (وان عاقبتهم فمقبوا) بتشديد القافين أى وان قفيتهم بالانتصار فقفوا بمثل ما فعل بكم غير متجاوزين عنه . واستدل بالآية على أن للقتل أن يفعل بالجاني مثل ما فعل في الجنس والقدر وهذا لا خلاف فيه . وأما اتحاد الآلة بأن يقتل بحجر من قتل به وبسيف من قتل به مثلاً فذهب اليه بعض الأئمة ، ومذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه أنه لا قود الا بالسيف ، ووجه ذلك مع أن الآية ظاهرة في خلافه أن القتل بالحجر ونحوه مما لا يمكن مهائلة مقداره شدة وضعفا فاعتبرت بمائلته في القتل وازهاق الروح والأصل في ذلك السيف كما ذكره الرازى في أحكامه . وذكر بعضهم أنه اختلف في هذه الآية فأخذ الشافعى بظاهرها ، وأجاب الحنفية بأن المهائلة في العدد بأن يقتل بالواحد واحد لأنها نزلت لقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا مثلن بسبعين منهم لما قتل حمزة ومثل به فاستمعت فلا دليل فيها ، وقال الواحدى : انها منسوخة كغيرها من المثلة وفيه كلام فى شروح الهداية *
 وفى تقييد الأمر بقوله سبحانه (وان عاقبتهم) حث على العفو تعريضا لما فى « إن » الشرطية من الدلالة على عدم الجزم بوقوع ما فى حيزها فكأنه قيل : لا تعاقبوا وان عاقبتهم الخ كقول طيب لمريض سأله عن أكل الفاكهة ان كنت تأكل الفاكهة فكل الكمثرى ، وقد صرح بذلك على الوجه الآ كد فقيل :
 ﴿ وَلَكِنْ صَبَرْتُمْ ﴾ أى عن المعاقبة بالمثل ﴿ لَهُوَ ﴾ أى لصبركم ذلك على حد (اعدلوا هو أقرب للتقوى)
 ﴿ خَيْرٌ ﴾ من الانتصار بالمعاقبة ﴿ لِلصَّابِرِينَ ١٢٦ ﴾ أى لكم الا أنه عدل عنه الى ما فى النظم الجليل مدحا لهم وثناء عليهم بالصبر ، وفيه ارشاد الى أنه إن صبرتم فهو شيمتكم المعروفة فلا تتركوها إذا فى هذه القضية أو وصفها لهم بصفة تحصل لهم اذا صبروا عن المعاقبة فهو على حد من قتل قتيلاً وهو الظاهر من اللفظ ، وفيه ترغيب فى الصبر بالغ ، ويجوز عود الضمير الى مطلق الصبر المدلول عليه بالفعل ، والمراد بالصابرين جنسهم فيدخل هؤلاء دخولا أوليا ، ثم انه تعالى أمر نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم صريحا بما نذب اليه غيره تعريضا من الصبر لانه عليه الصلاة والسلام أولى الناس بعزائم الأمور لزيادة علمه بشؤنه سبحانه ووثوقه به تعالى فقال تعالى :
 ﴿ وَأَصْبِرْ ﴾ على ما أصابك من جهتهم من فنون الآلام والأذى وعانيت من اعراضهم بمد الدعوة عن الحق بالكلية ﴿ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴾ استثناء مفرغ من أعم الاشياء أى وما صبرك ملاسا ومصحوبا بشيء من الاشياء الا بذكر الله تعالى والاستغراق بمراقبة شؤنه والتبذل اليه سبحانه بمجامع الهمة ، وفيه من تسلية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتهوين مشاق الصبر عليه وتشريفه مالا مزيد عليه أو الا بمشيشته المبنية على حكم بالغة مستتبعة لعواقب حميدة فالتسلية من حيث اشتماله على غايات جليلة قاله شيخ الاسلام وقال غير واحد : أى الا بتوقيفه ومعونته فالتسلية من حيث تيسير الصبر وتسهيله ولعل ذلك أظهر مما تقدم *

﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ أى على الكافرين وكفرهم بك وعدم متابعتهم لك نحو (فلا تأس على القوم الكافرين) وقيل : على المؤمنين وما فعل بهم من المثلة يوم أحد ﴿ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ ﴾ بفتح الضاد ، وقرأ ابن كثير بكسرها وروى ذلك عن نافع ، ولا يصح على ما قال أبو حيان عنه وهما لغتان كالقول والقييل أى

لا تكن في ضيق صدر و حرج وفيه استعارة لا تخفى ولا داعى الى ارتكاب القلب ، وقال أبو عبيدة: الضيق بالفتح مخفف ضيق كهين وهين أى لا تك فى أمر ضيق . ورد أبو على كذا فى البحر بأن الصفة غير خاصة بالموصوف فلا يجوز ادعاء الحذف ولذلك جاز مررت بكتاب وامتنع بآكل . وتعقب بالمنع لأنه اذا كانت الصفة عامة وقدر موصوف عام فلا مانع منه ﴿مَّا يَمْكُرُونَ ١٢٧﴾ أى من مكروهم بك فيما يستقبل فالأول كذا فى إرشاد العقل السليم نهى عن التآلم بمطلوب من جهتهم فات والثانى نهى عن التآلم بمحذور من جهتهم آت ، وفيه أن النهى عنهما مع أن انتفاءهما من لوازم الصبر المأمور به لزيادة التأكيد وإظهار كمال العناية بشأن التسلية والا فبل يخطر ببال من توجه إلى الله تعالى بشرائره متزها عن كل ما سواه سبحانه من الشواغل شئ مطلوب فينهى عن الحزن بفواته ، وقيل : يذكرون بمعنى مكروا ، وإنما عبر بالمضارع استحضر للصورة الماضية ، والأول نهى عن الحزن على سوء حالهم فى أنفسهم من اتصافهم بالكفر والاعراض عن الدعوة والثانى نهى عن الحزن على سوء حالهم معه صلى الله تعالى عليه وسلم من ايذائهم له بالتمثيل بأحبابه ونحوه والمراد من النهين محض التسلية لا حقيقة النهى ، وأنت تعلم أن الظاهر بقاء المضارع على حقيقة فتأمل *

﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ تعليل لما سبق من الأمر والنهى ، والمراد بالمعية الولاية الدائمة التى لا يحول حول صاحبها شئ من الجزع والحزن وضيق الصدر وما يشعر به دخول كلمة (مع) من متبوعية المتقين من حيث أنهم المباشرون للتقوى ، والمراد بها هنا أعلى مراتبها أغنى التنزه عن كل ما يشغل السر عن الحق سبحانه والتبذل إليه تعالى بالكلية لأن ذلك هو المورث لولايته عز وجل المقررة ببشارة (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) والمعنى أن الله تعالى ولى الذين تبتلوا إليه سبحانه بالكلية وتزوها عن كل ما يشغل سرهم عنه عز وجل فلم يخطر ببالهم شئ من مطلوب أو محذور فضلا عن الحزن عليه فواتا أو وقوعا وهو المعنى بما به الصبر المأمور به على أول الاحتمالات السالفة وبذلك يحصل التقريب ويتم التعليل وإلا فمجرد التوقى عن المعاصى لا يكون مداراً لشيء من العزائم المرخص فى تركها فكيف بالصبر المشار إليه ورد فيه وإنما مداره المعنى المذكور فكأنه قيل: إن الله مع الذين صبروا ، وإنما أثر عليه ما فى النظم الكريم مبالغة فى الحث على الصبر بالتنبيه على أنه من خصائص أجل النعوت الجليلة وروادفه كذا أن قوله تعالى :

﴿وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ١٢٨﴾ للشعار بأنه من باب الاحسان الذى فيه يتنافس المتنافسون على ما يؤذن بذلك قوله تعالى : (واصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين) وقد نبه سبحانه على أن كلا من الصبر والتقوى من قبيل الاحسان بقوله تعالى : (انه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين) وحقيقة الاحسان الاتيان بالأعمال على الوجه اللائق ، وقد فسره عليه السلام بأن تبتد الله تعالى كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك ، وتكرير الموصول للايدان بكفاية كل من الصلتين فى ولايته سبحانه من غير أن تكون احدهما تنمة للآخرى ، وإيراد الأولى فعلية للدلالة على الحدوث كذا أن إيراد الثانية اسمية لافادة كون مضمونها شيمة راسخة لهم ، وتقديم التقوى على الاحسان لما أن التخلية مقدمة على التحلية ، والمراد بالموصولين ا.ا جنس المتقين والمحسنين ويدخل عليه الصلاة والسلام فى زميرتهم دخولا أوليا وإماما عليه السلام وأشياء عرضى الله تعالى عنهم وعبر بذلك عنهم مدحا لهم وثناء عليهم بالنعتين الجميلين ، وفيه رمز الى أن صنيعه عليه الصلاة والسلام مستتب لا اقتداء الأمة به كقول من قال لابن عباس رضى الله تعالى عنهما عند التعزية :

اصبر نكن بك صابرين وانما صبر الرعية عند صبر الراس

قال كل ذلك في ارشاد العقل السليم ، وإلى كون الجملة في موضع التعليل لما سبق ذهب العلامة الطيبي حيث قال : إنه تعالى لما أمر حبيبه بالصبر على أذى المخالفين ونهاه عن الحزن على عنادهم وابائهم الحق وعما يلحقه من مكرهم وخداعهم علل ذلك بقوله سبحانه : (إن الله) الخ أى لا تبال بهم وبمكرهم لأن الله تعالى وليك ومحبك وناصرك ومبغضهم وخاذلهم ، وعمم الحكم ارشادا للاقتداء به عليه الصلاة والسلام ، وفيه تعريض بالمخالفين وبخذلانهم كما صرح به في قوله تعالى : (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم) وذكر أن ارشاد الجملة الثانية اسمية وبناء (محسنون) على (هم) على سبيل التقوى مؤذن باستدانة الاحسان واستحكامه وهو مستلزم لاستمرار التقوى لأن الاحسان إنما يتم إذا لم يعد إلى ما كان عليه من الاساءة ، واليه الاشارة بما ورد «من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه» وما ذكر من حمل التقوى على أعلى مراتبها غير متعين ، وما ذكره في بيانه لا يخلو عن نظر كما لا يخفى على المتأمل ، وقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وغيرهم عن الحسن أنه قال في الآية : اتقوا فيما حرم الله تعالى عليهم وأحسنوا فيما انترض عليهم ، ويوهم كلام بعضهم أن الجملة في موضع التعليل للامر بالمعاقبة بالمثل حيث قال : إن المعنى إن الله بالعون والرحمة والفضل مع الذين خافوا عقاب الله تعالى وأشفقوا منه فشفقوا على خلقه بعد الاسراف في المعاقبة ، وفسر الاحسان بترك الاساءة كما قيل ترك الاساءة احسان واجمال . ولا يخفى ما فيه من البعد ، وقد اشتملت هذه الآيات على تعليم حسن الادب في الدعوة وترك التعدي والامر بالصبر على المكروه مع البشارة للمتقين المحسنين ، وقد أخرج سعيد بن منصور . وابن جرير . وغيرهما عن هرم بن حيان أنه قيل له حين الاحتضار : أوص فقال : إنما الوصية من المال ولا مال لي وأوصيكم بخواتيم سورة النحل هذا .

(ومن باب الاشارة في الآيات) (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) أى مما كان وما يكون فيفرقه بين الحق والمبطل والصادق والكاذب والمتبع والمتبدع ، وقيل : كل شيء هو النبي ﷺ كما قيل إنه عليه الصلاة والسلام الامام في قوله سبحانه : (وكل شيء أحصيناه في امام مبين) (إن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) قال السيادي : العدل رؤية المنة منه تعالى قديما وحديثا ، والاحسان الاستقامة بشرط الوفاء إلى الابد ، وقيل : العدل أن لا يرى العبد فائرا عن طاعته وولاه مع عدم الالتفات إلى العوض ، وإيتاء ذى القربى الاحسان إلى ذوى القرابة في المعرفة والمحبة والدين فيخدمهم بالصدق والشفقة ويؤدى اليهم حقهم ، والفحشاء الاستهانة بالشرعية ، والمنكر الاصرار على الذنب كيفما كان ، والبغى ظلم العباد ، وقيل : الفحشاء اضافة الاشياء إلى غيره تعالى ملكا وإيجادا (وأوفوا بعهد الله) المأخوذ عليكم في عالم الارواح بالبقاء على حكمه وهو الاعراض عن الغير والتجرد عن العلائق والعوائق في التوجه إليه تعالى إذا عاهدتم أى تذكريتموه بأشراق نور النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم وتذكيره اياكم ، قال النصر اباضى : اليهود مختلفة فعهد العوام لزوم الظواهر وعهد الخواص حفظ السرار وعهد خواص الخواص التخلي من الكل لمن له الكل (ما عندكم) من الصفات ينفد لما كان الحدوث (وما عند الله باق) لما كان القدم فالعبد الحقيقي من كان قائما من أوصافه باقيا بما عند الله تعالى كذا في أسرار القرآن (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى) أى

كل عيش ينقضي مالم يكن مع ملاح مالاك العيش ماح

(ثم أن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم) قال سهل هو إشارة إلى الذين رجعوا للفقهري في طريق سلوكهم ثم عادوا إلى إن ربك للذين هجروا أقرناء السوء من بعد أن ظهر لهم منهم الفتنة في صحبتهم ثم جاهدوا أنفسهم على ملازمة أهل الخير ثم صبروا معهم على ذلك ولم يرجعوا إلى ما كانوا عليه في الفتنة لسائر عليهم ما صدر منهم من مع عليهم بصنوف الانعام وقيل: إن ربك للذين هاجروا أي تباعدوا عن موطن النفس بترك المألوفات والمشتبهات من بعد ما فتنوا بها بحكم النشأة البشرية ثم جاهدوا في الله تعالى بالرياضات وسلوك طريقته سبحانه بالترقي في المقامات والتجريد عن التعلقات وصبروا عما تحب النفس وعلى ما تكرهه بالثبات في السير إن ربك لغفور يستر غواشي الصفات النفسانية رحيم بافاضة السكامل والصفات القدسية (ضرب الله مثلا) للنفس المستعدة القابلة لفيض القلب الثابتة في طريقا كتساب الفضائل الآمنة من خوف فرائها المطمئنة باعتقادها (يأتيها رزقها رغدا) من العلوم والفضائل والأنوار (من كل مكان) من جميع جهات الطرق البدنية كالحواس والجوارح والآلات ومن جهة القلب (فكفرت بانعم الله) ظهرت بصفاتها بطرا وإعجابا بزيئتها ونظرا إلى ذاتها بيهجتها وبهاثها فاحتجبت بصفاتها الظلمانية عن تلك الأنوار ومالت إلى الأمور السفلية وانقطع إمداد القلب عنها وانقلبت المعاني الواردة عليها من طرق الحس هيأت غاسقة من صور المحسوسات التي أنجذبت إليها (فأذاقها الله لباس الجوع) بانقطاع مدد المعاني والفضائل والأنوار من القلب والخوف من زوال مقتنياتها من الشهوات والمألوفات (بما كانوا يصنعون) من كفران أنعم الله تعالى (ولقد جاءهم رسول منهم) أي من جنسهم وهي القوة العسكرية (فكذبوه) بما ألقى إليهم من المعاني المعقولة والآراء الصادقة (فاخذهم العذاب) أي عذاب الحرمان والاحتجاب (وهم ظالمون) في حالة ظلهم وترفعهم عن طريق الفضيلة ونقصهم لحقوق صاحبهم (أن إبراهيم كان أمة) لاجتماع ما تفرق في غيره من الصفات السكاملة فيه وكذا كل نبي ولذا جاء في الخبر على ما قيل لو وزنت بأمتي لرجحت بهم (قانت الله) مطيعة له سبحانه على أكمل وجه (حنيفاً) مانثلاً عن كل ما سواه تعالى (وما كان من المشركين) بنسبة شيء إلى غيره سبحانه (شاكراً) لانعمه مستعملاً لها على ما ينبغي (اجتباء) اختاره بلا واسطة عمل لكونه من الذين سبقت لهم الحسنی فتقدم كشوفهم على سلوكهم (وهده) بعد الكشف (إلى صراط مستقيم) وهو مقام الارشاد والدعوة يتعون به مقام الفرق بعد الجمع (وآتيناه في الدنيا حسنة) وهي الذكر الجليل والملك العظيم والنبوة (ولأنه في الآخرة) قيل أي في عالم الأرواح (لن الصالحين) المتمكنين في مقام الاستقامة وقيل أي يوم القيامة لن الصالحين للجلوس على بساط القرب والمشاهدة بلا حجاب وهذا لدفع توهم أن ما أوتي في الدنيا ينقص مقامه في العقبى كما قيل إن مقام الولي المشهور دون الولي الذي في زوايا الخمول، واليه الإشارة بقولهم: الشهرة آفة، وقد نص

على ذلك الشعرا في بعض كتبه (انما جعل السبب على الذين اختلفوا فيه) وهم اليهود واختاروه لانه اليوم الذي انتهت به أيام الخاق فكان بزعمهم أنسب لترك الاعمال الدنيوية وهو على ما قال الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات يوم الابد الذي لا انقضاء له فإليه في جهنم ونهاره في الجنة واختيار النصارى ايوم الاحد لانه أول يوم اعتنى الله تعالى فيه بخلق الخاق فكان بزعمهم أول بالتفرغ لعبادة الله تعالى وشكره سبحانه، وقد هدى الله تعالى لما هو أعظم من ذلك وهو يوم الجمعة الذي أكمل الله تعالى به الخاق وظهرت فيه حكمة الاقتدار بخلق الانسان الذي خلق على صورة الرحمن فكان أولى بأن يتفرغ فيه الانسان للعبادة والشكر من ذنك اليومين وسبحان من خلق فهدى (وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) لما في ذلك من قهر النفس الموجب لترقيتها إلى أعلى المقامات (واصبر وما صبرك إلا بالله) قيل : الصبر أقسام. صبر لله تعالى. وصبر في الله تعالى. وصبر مع الله تعالى. وصبر عن الله تعالى. وصبر بالله تعالى ، فالصبر لله تعالى هو من لوازم الايمان وأول درجات الاسلام وهو حبس النفس عن الجزع عند فوات مرغوب أو وقوع مكروه وهو من فضائل الاخلاق الموهوبة من فضل الله تعالى لأهل دينه وطاعته المقتضية للثواب الجزيل ، والصبر في الله تعالى هو الثبات في سلوك طريق الحق وتوطين النفس على المجاهدة بالاختيار وترك المألوفات واللذات وتحمل البليات وقوة العزيمة في التوجه إلى منبع الحكالات وهو من مقامات السالكين به الله تعالى لمن يشاء من أهل الطريقة، والصبر مع الله تعالى هو لأهل الحضور والكشف عند التجرد عن ملابس الأفعال والصفات والتمرض لتجليات الجمال والجلال وتوارد واردات الانس والهية فهو بحضور القلب لمن كان له قلب والاحتباس عن الغفلة والغيبة عند التلويينات بظهور النفس ، وهو أشق على النفس من الضرب على الهام وإن كان لذينا جدا، والصبر عن الله تعالى هو لأهل العيان والمشاهدة من العشاق المشتاقين المتقلبين في أطوار التجلي والاستتار المنخلمين عن الناسوت المتنورين بنور اللاهوت ما بقي لهم قاب ولا وصف كلما لاح لهم نور من سبحات أنوار الجمال احترقوا وتغافوا وكلما ضرب لهم حجاب ورد وجودهم تشويقا وتعظيما ذاقوا من ألم الشوق وحرقة الفرقه ما عيل به صبرهم وتحقق موتهم ، والصبر بالله تعالى هو لأهل التمكين في مقام الاستقامة الذين أنفاهم الله تعالى بالكلية وما ترك عليهم شيئا من بقية الآنية والآثنية ثم وهب لهم وجودا من ذاته حتى قاموا به وفعلوا بصفاته وهو من أخلاق الله تعالى ليس لأحد فيه نصيب، ولهذا بعد أن أمر سبحانه به نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بين له عليه الصلاة والسلام إنك لا تباشره إلا بي ولا تطيقه إلا بقوتي ثم قال سبحانه له صلى الله تعالى عليه وسلم : (ولا تحزن عليهم) فالكل مني (ولاتك في ضيق مما يمكرون) لانشرائح صدوركم بي (ان الله مع الذين اتقوا) بقاياهم وفنوا فيه سبحانه (والذين هم محسنون) بشهود الوحدة في الكثرة وهؤلاء الذين لا يحجبهم الغرق عن الجمع ولا الجمع عن الفرق ويسعهم مراعاة الحق والحق ، وذكر الطائبي أن التقوى في الآية بمنزلة التوبة للعارف والاحسان بمنزلة السير والسلوك في الأحوال والمقامات إلى أن ينتهي إلى محو الرسم والوصول إلى مخدع الانس ، هذا والله سبحانه الهادي إلى سواء السبيل فنسأله جل شأنه أن يهدينا اليه ويوفقنا للعلم النافع لديه ويفتح لنا خزائن الأسرار ويحفظنا من شر الأشرار بحرمة القرآن العظيم والرسول الكريم عليه أفضل الصلاة وأكمل التسليم .

(لقد تم الجزء الرابع عشر وبالله إن شاء الله تعالى الجزء الخامس عشر وأوله سورة الإسراء)

فهرست

الجزء الرابع عشر من تفسير روح المعاني

صفحة	صفحة
مسحورون (٢١)	(سورة الحجر) ٢
ذكر شيء من الدلائل السماوية على التوحيد ٢١	مناسبتها لما قبلها ٢
حفظ السماء من الشياطين الا من استرق السمع ٢٣	بيان وجه التغاير بين الكتاب والقرآن ٣
ذكر مطاعن الفلاسفة في استراق الشياطين السمع ٢٣	الكلام على رب ولغاتها ٤
جواب الامام الرازي على تلك المطاعن ٢٤	الكلام على معنى رب وأحكامها ٥
بيان ضعف أجوبة الامام الرازي ٢٥	أقوال المفسرين في معنى رب من قوله (ربما يود الذين كذفوا) الخ ٧
الاستدلال على التوحيد بأحوال الارض ٢٧	تأويل قوله تعالى (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل) ٩
تأويل قوله (وان من شيء الا عندنا خزائنه) ٢٩	بيان ان الله جعل لكل أمه في هلاكها أجلا ١٠
تفسير قوله (وأرسلنا الرياح لواقح) الخ ٣٠	بيان أن الامم لا تتقدم عن أجهالها المقدر ولا تتأخر ١١
الاستدلال على مال علم الله بعلمه بالمستقدمين والمستأخرين ٣٢	رمي الكفار النبي صلى الله عليه وسلم بالجنون ١٢
مبحث في المادة التي خلق منها الانسان ٣٣	اقتراح الكفار على النبي أن يأتيهم بالملائكة ١٢
مبحث في المادة التي خلق منها الجن ٣٤	بيان ان الملائكة لو نزلت لجاءت بنقيض مطلوبهم ١٣
مذهب جمهور ارباب الملل وأصحاب الروحانيات وبعض متقدمي الفلاسفة في اثبات وجود الجن خلافا لمعظم الفلاسفة المنكرين لوجودهم ٣٥	الكلام على لفظة « اذأ » ١٥
اختلاف المثبتين في حقيقة الجن ٣٥	الكلام على تكفل الله بحفظ القرآن ١٦
اختلاف العلماء في الجن هل هم جنس غير الشياطين ام لا وهل يتناسلون أم لا وبيان اصنافهم ٣٦	تأويل قوله تعالى (كذلك نسلك في قلوب المجرمين) ١٧
مبحث في الكلام على الروح ٣٦	بيان أن سنة الله في اهلاك المكذبين من هذه الامة كسنته في العابرين ١٩
بيان النسكة في اضافة الروح الى ضميره تعالى في الآية ٣٧	تأويل قوله (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يمرجون) الآية ١٩
	توجيه الاضراب في قوله (بل نحن قوم ٢٠

صفحة	صفحة
٧١	٣٨ بيان مذهب المتكلمين في الروح
٧٢	٤١ اختلاف العلماء في حدوث الروح هل هو قبل الابدان أو بعدها ويتفرع على هذا
٧٤	مباحث ممتعة جديدة بالاهتمام
٧٤	٤٥ أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام
٧٥	٤٦ امتناع ابليس اللعين من السجود لآدم عليه السلام
٧٦	٤٧ طرد ابليس ولعنه الى يوم الدين
٧٨	٤٨ تأويل تعالى قوله (قال فأنك من المنظرين) الخ
٧٨	٤٩ أقسام ابليس على أن يزين المعاصي لذرية آدم
٧٩	وان يغويهم
٨٠	٥٠ تأويل المهتزة للاغواء
٨٤	٥١ تأويل قوله (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين)
٨٧	٥٢ بيان أبواب جهنم وتخصيص كل فريق من الفؤاة بباب
٨٩	٥٣ (ومن باب الاشارة)
٩٠	٥٦ تفسير قوله تعالى [ان الممتنين في جنات وعيون]
٩٢	٥٨ اختلاف العلماء في نزع الغل من قلوب أهل الجنة هل يكون في الدنيا او في الآخرة
٩٤	٥٩ تفسير قوله تعالى (نبي عبادى انا النفور الرحيم)
٩٤	٦٠ قدوم الملائكة على ابراهيم ووجله منهم
٩٦	٦١ تبشير الملائكة لابراهيم عليه السلام باسحاق وتعجبه من ذلك
٩٦	٦٢ الدليل على أن اليأس من رحمة الله كفر وذكر خلاف العلماء في ذلك
٩٦	٦٣ تفسير قوله تعالى (قال فما خطبكم) الخ
٩٦	٦٤ بيان مذاهب النجاة في الاستثناءين الواقعين في قوله تعالى (الا آل لوط الان المنجوم اجمعين الا امرأته) وتحقيق المقام في ذلك
٩٦	٦٥ قدوم الملائكة الى لوط عليه السلام
٩٦	٦٨ تأويل قوله (فأسر بأهلك بقطع من الليل)
٩٦	٦٩ تفسير قوله تعالى (وامضوا حيث تؤمرون)
٩٦	٧٠ الايحاء الى لوط بأن دابر قومه مقطوع مصبحين
٧١	٧١ حكاية ما صدر من قوم لوط حين وقوفهم على مكان الاضياف
٧٢	٧٢ تفسير قوله تعالى (لعمرك انهم افى سكرتهم يعمهون)
٧٤	٧٤ أخذ الصيحة للمجرمين
٧٤	٧٤ الدليل على جواز الحكم بالفراصة
٧٥	٧٥ تكذيب أصحاب الحجر حالها عليه السلام واعراضهم عما جاء به من الآيات
٧٦	٧٦ تسلية النبي ﷺ بالانتقام من آذاه وكذبه يوم القيامة
٧٨	٧٨ أقوال العلماء في المراد بالسبع المثاني
٧٨	٧٨ الكلام على اشتقاق المثاني
٧٩	٧٩ تأويل قوله تعالى (لا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم الآيات)
٨٠	٨٠ بيان المراد بالمقتسمين الدين جعلوا القرآن عضيض وتحقيق الكلام على التشبيه الواقع في الآية
٨٤	٨٤ بيان انه لا منافاة بين قوله تعالى (فوربك لنسألنهم أجمعين) وبين قوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان)
٨٩	٨٩ تفسير (انا كفيناك المستترتين)
٨٧	٨٧ تفسير (واعبد ربك حتى ياتيك اليقين)
٨٨	٨٨ (ومن باب الاشارة في الآيات)
٨٩	٨٩ (سورة النحل)
٩٠	٩٠ بيان أن المراد بامر الله ما وعد الله نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر والظفر على الاعداء والانتقام منهم لا الامر الشرعى
٩٢	٩٢ بيان طريق علم الرسول بآيات ما وعد به
٩٤	٩٤ الدليل على أن النبوة منه من الله والرد على المنتصوفة القائنين بانه لا حاجة لاخلق الى ارسال الرسل عليهم السلام
٩٤	٩٤ تفسير قوله تعالى (ان أنذروا أنه لا اله الا أنا فاتقون)
٩٦	٩٦ شروع في ذكر أدلة التوحيد والاستدلال بخلق السموات والارض